Naturaleza, historia, Estado

Martin Heidegger

Edición, traducción y prólogo de
Jesús Adrián Escudero

D I T O R I A L T R O T T A

Colección Estructuras y Procesos
Serie Filosofía

Título original: Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34, tomado de Alfred Denker y Holger Zaborowski (eds.), Heidegger Jahrbuch 4 – Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente

© Editorial Trotta, S.A., 2018
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Verlag Karl Alber part of Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2010

© Jesús Adrián Escudero, edición, traducción y prólogo, 2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9879-726-8
Depósito Legal: M-6736-2018

Impresión
Grupo Gráfico Gómez Aparicio

ÍNDICE

Prólogo: *Jesús Adrián Escudero* 9
Nota sobre la presente edición 27

SOBRE LA ESENCIA Y EL CONCEPTO
DE NATURALEZA, HISTORIA Y ESTADO
Seminario del semestre de invierno de 1933/1934

Sesión 1 31
Sesión 2 41
Sesión 3 47
Sesión 4 53
Sesión 5 59
Sesión 6 67
Sesión 7 71
Sesión 8 79
Sesión 9 89
Sesión 10 95

PRÓLOGO

Jesús Adrián Escudero

Martin Heidegger estaba profundamente convencido de que Alemania necesitaba un cambio de rumbo radical y profundo cuando en la primavera de 1933 escribió una carta a Elisabeth Blochmann que expresa su entrada definitiva en el reino de la política: «Para mí, la situación del momento requiere de una gran dosis de acción, compromiso y participación en la construcción de un mundo fundado en el pueblo. Solo podemos asumir este reto si nos exponemos a nosotros mismos y tomamos posesión de esta construcción de una manera nueva. *El tiempo para un primer despertar ha llegado*»[1]. La valoración que realiza Heidegger de la sociedad alemana de su tiempo concluye con una apelación al cambio político y con la necesidad de una transformación social encabezada por la universidad alemana. Este es uno de los mensajes expresados en el «Discurso del rectorado», pronunciado el 27 de mayo de 1933 en la Universidad de Friburgo. El discurso está sazonado con una intensa retórica patriótica, nacional, militar y heroica. En ese momento, la vida de Heidegger se encuentra en una encrucijada personal, fi-

1. M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1989, p. 60 (la cursiva es nuestra).

losófica y política en la que tiene que hacer frente a los peligros que acechan a la universidad y, por ende, a Alemania en una época de crisis. Y para ello se alía temporalmente con el nacionalsocialismo.

El apoyo de Heidegger al régimen nacionalsocialista es sobradamente conocido por la opinión pública. Sin embargo, la reciente publicación de los primeros volúmenes de los *Cuadernos negros*[2] y de la correspondencia entre Martin Heidegger y su hermano Fritz ha vuelto a encender la llama de la controversia nacionalsocialista y a destapar la espinosa cuestión del antisemitismo[3]. La evidencia documental es abrumadora: desde el discurso del rectorado y las alocuciones públicas pronunciadas como rector hasta sus lecciones sobre la filosofía del derecho de Hegel, por citar algunos ejemplos[4]. A todo ello se suma el seminario de 1933/1934 *Sobre la esencia y el concepto de*

2. Véase en castellano: M. Heidegger, *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)*, trad. de A. Ciria, Trotta, Madrid, 2015, y *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, trad. de A. Ciria, Trotta, Madrid, 2017.

3. W. Homolka y A. Heidegger (eds.), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, Herder, Friburgo, 2016.

4. Cf. M. Heidegger, «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität» (27.5.1933), en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (GA 16), Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 2000, pp. 107-117 [*La autoafirmación de la Universidad alemana*, trad. de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1996]. Asimismo, cabe mencionar diferentes documentos en torno a la necesidad de una reforma universitaria: «Arbeitsdienst und Universität» (14.6.1933), «Der deutsche Student als Arbeiter» (25.11.1933) y «Die deutsche Universität» (15/16.8.1934) (en M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, cit., pp. 125-127, 198-207, 285-307, respectivamente). Y M. Heidegger, «Hegels *Rechtsphilosophie*» (1934/1935), en *Seminare Hegel-Schelling* (GA 86), Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 2011, pp. 59-187.

naturaleza, historia y Estado[5]. En este texto —como comenta acertadamente Polt— se trazan «los contornos de una filosofía política que apoya la dictadura de Hitler, justifica el expansionismo alemán y legitima la persecución de los judíos»[6].

¿Cuáles son, pues, los ejes de la filosofía política esbozada en el seminario de 1933/1934? ¿Qué papel juega el líder en la constitución del Estado y en la vertebración de la voluntad del pueblo? ¿Qué función desempeña la universidad alemana en la educación política de los ciudadanos? ¿Cuál es el destino de Alemania tras la crisis de la República de Weimar? ¿Hasta dónde se extiende su territorio? ¿Quién pertenece al espacio alemán? ¿En qué consiste el espíritu germánico? He ahí una serie de cuestiones que determinan el contenido del seminario.

Esbozos de una filosofía política

El seminario pone gran énfasis en la relación que existe entre el pueblo y el Estado. La unidad y el destino de un pueblo está garantizada por el Estado. En una lectura de tono marcadamente conservador de Hegel se afirma que el pueblo solo logra su plena realización en el marco del Estado. Para Heidegger, el Estado no representa un orden legal fundado por medio de un contrato entre ciudadanos

5. Cf. M. Heidegger, «'Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat'. Übung aus dem Wintersemester 1933/34», en H. Zaborowski y A. Denker (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus. I. Dokumente. Heidegger Jahrbuch* 4, Karl Alber, Friburgo, 2009, pp. 53-88. En lo que sigue remitimos con *infra* a las páginas de la presente edición.

6. R. Polt, «Editor's Introduction», en R. Polt y G. Fried (eds.), *Nature, History, State: 1933-1934*, Bloomsbury, Nueva York, 2013, p. 1.

libres, sino que encarna el modo de ser de un pueblo[7]. Toda forma de fundamentación racional del Estado inspirada en el contrato social parece quedar en un segundo plano. Se abandona así la noción moderna de Estado sustentada en el contrato social (Rousseau) y en la regulación según principios racionales (Kant) en favor de un tipo de organización política que cabría calificar de premoderno y asentado en relaciones de obediencia, entrega, lealtad y servicio.

¿En qué se fundan entonces las relaciones entre los ciudadanos y el Estado? Desde la perspectiva heideggeriana, el Estado se basa en el dominio (*Herrschaft*) que ejerce el líder (*Führer*); un dominio que no se entiende tanto en términos de vasallaje y subordinación como expresión de la entrega voluntaria a una tarea común, que el texto del protocolo expresa en los siguientes términos: «Solo donde el líder y los liderados se vinculan a *un* destino común y luchan por *una* idea surge el orden»[8]. La fuerza del Estado depende de que el pueblo y el líder unan sus fuerzas en aras del reconocimiento de un destino colectivo.

Ahora bien, si el Estado no es el resultado de un contrato, ¿qué instancia es capaz de dar expresión a la voluntad del pueblo? El destino del pueblo parece quedar en las manos de un líder. La séptima, novena y décima se-

7. *Infra*, p. 69. Véase también M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 1998, pp. 54 ss. [trad. cast. parcial de V. Farías, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1991].

8. Véase *infra*, p. 78. El destino de cada individuo (*Schicksal*) está estrechamente interconectado con el destino del pueblo (*Volksgeschick*) al que uno pertenece. Sin duda, aquí se detecta el eco del *Geschick* tematizado en *Ser y tiempo*. El destino colectivo (*Geschick*) no es algo concedido de antemano; más bien al contrario, se trata de una búsqueda en común (como denota el prefijo colectivo *Ge-*) de las posibilidades históricas que la tradición envía (*schicken*) a una comunidad.

sión del seminario analizan con detalle la **naturaleza y el** rol de un líder.

En primer lugar, un líder solo puede dirigir al pueblo si cuenta con el apoyo de una élite educada, una nobleza política y un grupo de guardianes. Aquí resuena el eco de los guardianes del Estado platónico que están al servicio del filósofo gobernante. En opinión de Heidegger, el Estado alemán necesita ser gobernado por un líder como Adolf Hitler, quien encarna el momento histórico para que el pueblo alemán decida su suerte[9].

En segundo lugar, el Estado se funda en la voluntad de un líder carismático. El verdadero líder se limita a mostrar el camino a quienes lidera más que someterlos por medio de la coerción. Dicho de otra forma, el pueblo se transforma en una comunidad política gracias a la voluntad del líder y a su capacidad de dirigir la voluntad de los individuos. Un líder verdadero no precisa de la coacción; su liderazgo tiene la capacidad de despertar en los liderados una voluntad colectiva de entrega a un destino común superior. La comunidad se basa en este vínculo vital entre líder y liderados más que en la fuerza de las instituciones. Solo así se puede llegar-a-ser-un-pueblo, una comunidad auténtica.

Sin embargo, no deja de llamar la atención que Heidegger eluda cualquier referencia a la naturaleza de la voluntad del pueblo. La identificación entre la voluntad del

9. En el análisis de la situación política y espiritual de Alemania que se ofrece al inicio de las lecciones del semestre de verano de 1933 *Preguntas fundamentales de la filosofía*, se vuelve a insistir en la idea de que el devenir del pueblo alemán se encuentra en una encrucijada, en la que el Tercer Reich se interpreta como el momento histórico para dar paso a un nuevo inicio, como el instante adecuado (*kairos*) para emprender un cambio político y poner en marcha la reforma de la universidad alemana (cf. M. Heidegger, *Die Grundfragen der Philosophie*, en *Sein und Wahrheit* [GA 36/37], Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 2001, p. 3).

Estado y la voluntad del líder encierra al menos dos peligros: por una parte, justifica el establecimiento de un régimen populista como el del nacionalsocialismo y, por otra, deja a los ciudadanos sin apenas capacidad de réplica. Heidegger concluye el seminario reconociendo que el Estado hitleriano (*Führer-Staat*) representa la culminación de un proceso histórico de reconstrucción de la comunidad alemana que se remonta a la Edad Media y que quedó interrumpido durante la era moderna. De ahí el énfasis puesto en el genio personal de hombres de Estado como Bismarck y, sobre todo, Hitler; un énfasis que se identifica fácilmente con un desmesurado culto a la personalidad que adopta la forma del llamado principio de liderazgo (*Führerprinzip*).

Ontología del espacio político

Heidegger tiene una visión muy particular de la historia del ser, en la que se establece una relación privilegiada entre los griegos y los alemanes, mejor dicho, entre los pensadores griegos y los poetas alemanes. Desde este punto de vista, la identidad alemana se configura lingüística, histórica, cultural y espiritualmente en torno a la noción de tierra natal. El espíritu alemán se constituye primariamente por el arraigo que los alemanes establecen con su tradición y su historia, con su comunidad y su espacio vital.

Ahora bien, ¿cómo debe entenderse ese espacio? La cuestión del espacio es un tema central en la obra de Heidegger. Para él, el espacio es un complejo de lugares al que pertenecen las cosas y los seres humanos. Cuando Heidegger habla de espacio piensa sobre todo en un espacio entendido en términos existenciarios. No se trata de un espacio geométrico, físico, cuantitativo y homogéneo en el que simplemente medimos la distancia de objetos, sino de un espacio pragmático, público y significativo que remite

al ámbito de acción en el que se desarrollan las actividades de la vida humana. Se trata, en definitiva, de un espacio vital de pertenencia que no coincide necesariamente con el espacio geográfico de las fronteras de un Estado.

¿Cómo se define entonces el espacio vital que ocupa un pueblo? ¿Qué principios delimitan el territorio alemán? ¿Cuáles son los criterios de pertenencia a un pueblo? En la octava sesión del seminario el espacio de un pueblo se define por dos criterios básicos: la tierra natal (*Heimat*) y la interacción (*Verkehr*). La tierra natal que nos resulta inmediatamente familiar se caracteriza por el arraigo y la permanencia en la tierra (*Bodenständigkeit*)[10], mientras que la interacción expresa el impulso de expansión[11]. Así, se distingue entre el espacio de un pueblo (*Heimat*) y el espacio de su Estado, su territorio (*Territorium*) o ámbito de dominio (*Herrschaftsgebiet*).

Esta interpretación del espacio de un pueblo tiene unas claras implicaciones políticas, que afectan principalmente a dos grupos: a los alemanes que viven fuera de las fronteras del imperio y a los llamados «semitas nómadas»[12]. Heidegger explica que los alemanes que residen fuera del territorio alemán padecen una suerte de vacío esencial: tienen sin duda raíces en la tierra alemana, pero en la medida en que no pertenecen al Estado alemán están «privados de su auténtico modo de ser»[13].

10. En términos literales, la *Bodenständigkeit* como un permanecer en el propio suelo (*Boden*) constituye un elemento primordial de estabilidad (*Ständigkeit*), tanto para el individuo como para la comunidad.

11. Sobre la necesidad de expandir o no el territorio alemán hacia el nordeste, véase M. Heidegger, «Das unverbrauchte Alemannentum», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, cit., p. 240.

12. Véase *infra*, p. 87.

13. Véase *infra*, p. 87. Aquí se puede detectar ya el germen de la dialéctica entre arraigo y desarraigo, que luego será uno de los ejes

En el caso de los nómadas, se sostiene que estos no están arraigados en una tierra natal, incluso se llega a afirmar que los nómadas han dejado detrás de sí desiertos y estepas allí donde encontraron tierra fértil y cultivable[14]. Esto significa que el espacio vital (*Lebensraum*) de un pueblo determina su esencia, de alguna manera influye sobre su sentido de pertenencia. Se establece así un criterio de exclusión según el cual algunos grupos —como los semitas nómadas y los judíos— no encajan en el espacio vital de los alemanes. A la postre, esta vinculación entre espacio vital y espacio político también sirve de coartada ideológica para justificar la conquista de nuevos territorios y la expulsión de los nómadas, lo que en la práctica significa apoyar el expansionismo germánico y adoptar una postura de claro acento antisemita.

El mito de la Alemania secreta

Al reconfigurar la identidad alemana en términos de permanencia en el suelo natal e interacción más que en criterios estrictamente económicos y territoriales, Heidegger

temáticos de la conocida conferencia «Construir, habitar, pensar» (1951). En ella se reconoce que el habitar auténtico solo puede surgir de la confrontación con el desarraigo (cf. M. Heidegger, «Bauen, Wohnen, Denken», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 2000, p. 163 (trad. cast. de J. Adrián, *Construir Habitar Pensar*, La Oficina, Madrid, 2015). De hecho, la existencia de todo individuo, y por ende de toda comunidad, se desarrolla en el marco de una oscilación constante entre arraigo y desarraigo. En los escritos de los años treinta se insiste en la idea de que el arraigo se conquista por medio del combate, de la lucha (*Kampf*); los escritos de los años cincuenta, en cambio, abandonan la noción de confrontación en favor de una actitud más meditativa y serena como la del dejar-ser (*Gelassenheit*).

14. Véase *infra*, p. 85.

resalta una dimensión fundamental de la existencia alemana: su arraigo en la tierra natal. Aquí, tierra tiene un significado ontológico[15]. La tierra natal es el espacio que permite desplegar las posibilidades humanas de existencia. En la medida en que los seres humanos habitan la tierra se crean espacios cuyos límites no siempre coinciden con las fronteras territoriales y/o geográficas. Para combatir el desarraigo existencial, el malestar político, la inquietud social y la inestabilidad económica de la época de Weimar, Heidegger intenta recuperar el acceso a las raíces profundas de Alemania y de la tradición filosófica occidental. Esto explica, en parte, su interés por los poetas alemanes y los pensadores griegos y, en particular, su interés por el mito de la Alemania secreta.

La expresión «Alemania secreta» (*geheimes Deutschland*) procede del círculo de Stefan George, un grupo de intelectuales antimodernistas y conservadores que creen en una Alemania cuyos orígenes se remontan a la antigua Grecia y el Sacro Imperio Romano de Carlomagno[16]. Norbert von Hellingrath y Max Kommerell, dos de los máximos representantes del círculo de George, alimen-

15. Por ejemplo, en *El origen de la obra de arte* el concepto de «tierra» (*Erde*) no remite a una naturaleza idealizada. La tierra, más bien, es una dimensión de la existencia humana en confrontación constante con la cultura y el mundo. La tierra no es un fundamento estable, sino un espacio que permite el desarrollo de posibilidades creativas de existencia (cf. M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege* (GA 5), Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 2003, pp. 35s. [trad. cast. de A. Leyte y H. Cortés, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2005]).

16. Desde un punto histórico, «Alemania secreta» se convierte en una expresión muy común entre los románticos para definir el carácter único y peculiar del espíritu alemán. Entre otros, Fichte, Schiller, Herder y Heine invocan la misteriosa y anónima Alemania que todavía está por llegar.

tan el sueño de un Estado platónico que solo existe escondido en las palabras de Hölderlin[17]. Hölderlin es el poeta que entrevé la existencia de una Alemania que permanece silente, inaccesible y desconocida para la vasta mayoría de los alemanes. Las referencias a esa Alemania secreta remiten al suelo natal (*Heimatboden*) y al arraigo (*Bodenständigkeit*). Tierra natal y arraigo no se entienden en un sentido material y geográfico, sino en términos poéticos y lingüísticos. De acuerdo con Hölderlin, la esencia alemana descansa en su lengua. La tarea del poeta consiste en encontrar las palabras y los nombres que expresan el verdadero espíritu alemán. La lengua es el alma del pueblo, constituye su visión del mundo y da forma a su vida.

Esa Alemania secreta y espiritual es ampliamente citada en «La universidad alemana», un discurso del mes de agosto de 1934 dirigido a estudiantes. Heidegger afirma que el despertar de este nuevo espíritu está liderado por tres poderes que emergieron con fuerza en el período de 1770 a 1830: la poesía alemana (Klopstock, Herder, Goethe, Schiller y Hölderlin), la filosofía alemana (Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling y Hegel) y los políticos alemanes (Freiherr von Stein, Hardenberg, Humboldt, Gneisenau y Clausewitz)[18]. Esos poetas, pensadores y hombres de

17. En lo que sigue nos basamos en el análisis de Th. Kisiel, «The Siting of Hölderlin's 'Geheimes Deutschland' in Heidegger's Poetizing of the Political», en A. Denker y H. Zaborowski (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus. II. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*, Karl Alber, Friburgo, 2009, pp. 145 ss.

18. Cf. M. Heidegger, «Die deutsche Universität», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, cit., p. 291. En las lecciones del semestre de invierno de 1934/1935, en las que se analizan pormenorizadamente los himnos patrióticos de Hölderlin *Germania* y *El Rin*, se vuelve a recordar que el destino histórico de un pueblo está en manos de las fuerzas creadoras de poetas, pensadores y hom-

Estado forjaron el nuevo mundo espiritual de los alemanes y establecieron las nuevas condiciones de libertad. Y aquí libertad se interpreta como entrega a la voluntad del Estado y compromiso con el destino del pueblo.

Asimismo, la promoción del espíritu alemán está estrechamente ligada a la necesidad de proporcionar a los alemanes una educación integral. La fundación de la Universidad de Berlín en 1810 representa la culminación de esa tarea. Heidegger suscribió y asumió la misma tarea cuando se convirtió en rector de la Universidad de Friburgo en 1933. Obviamente adaptó su propio proyecto de reforma universitaria a los acontecimientos del momento, lo que en la práctica significó comprometerse con el nacionalsocialismo. Con ello intentó complementar la revolución política que ya estaba en marcha con una revolución más profunda encabezada por la afirmación de la universidad alemana. La verdadera tarea de la universidad alemana es la de ennoblecer y espiritualizar ese momento: «La historia de la universidad alemana es la historia del espíritu alemán. Y la historia del espíritu alemán es el destino del pueblo alemán»[19]. Para Heidegger, el pueblo alemán tiene que ser primero educado para poder realmente cumplir su destino histórico de una manera libre, propia y resuelta.

Ahora bien, ¿dónde se puede encontrar esa Alemania secreta? ¿En el espíritu del frente? ¿En la revuelta popular? ¿En el mundo del labriego? No. La Alemania secreta todavía permanece un misterio. Precisamente la tarea de la universidad es la de preparar al pueblo para la revelación

bres de Estado (cf. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* [GA 39], Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 1999, p. 144 [trad. cast. de A. Carolina Merino, *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*, Biblos, Buenos Aires, 2010).

19. M. Heidegger, «Die deutsche Universität», cit., p. 285.

de ese misterio y la aceptación de su destino[20]. En última instancia, el destino histórico de Alemania en Europa y el resto del mundo depende en gran medida de las decisiones que emanan de poetas, pensadores y hombres de Estado.

La cuestión del pueblo alemán

El asunto del pueblo alemán juega un papel central en el pensamiento político de Heidegger —como en el caso del presente seminario y de las lecciones del semestre de verano de 1934 *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*—. La cuestión filosófica de fondo que interesa a Heidegger durante la década de los treinta es: ¿quiénes somos?, ¿quiénes somos nosotros? Más concretamente: ¿quiénes somos nosotros, los alemanes? Una pregunta, por cierto, con la que arranca el volumen primero de los *Cuadernos negros*[21]. Una de las cosas que Heidegger quiere mostrar a sus estudiantes es que la ciencia no puede determinar la pertenencia de un individuo a un pueblo. La ciencia puede ayudar a establecer las condiciones por las que alguien pertenece a una comunidad, incluidos los criterios biológicos y raciales. Pero la verdadera pertenencia al pueblo depende de un acto de resolución por el que los individuos se deciden por su pueblo y su Estado[22]. No se

20. Cf. *ibid.*, p. 302.

21. Cf. M. Heidegger, *Überlegungen II-VI. Schwarze Hefte 1931-1938*, Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 2014, p. 5 [*Reflexiones II-VI. Cuadernos negros. 1931-1938*, cit., p. 13].

22. Cf. M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 1998, pp. 75-77. Merece la pena recordar que la elaboración de la teoría del pueblo alemán (*deutsches Volk*) o de la alemanidad (*Deutschtum*) se desarrolló a principios del siglo XIX en el contexto de las guerras napoleónicas con un fuerte acento en la lengua alemana (Humboldt, Schlegel, Herder y Goethe, entre otros). El pueblo (*Volk*) se convirtió en la expresión

puede dejar a los científicos la decisión sobre quién pertenece y quién no pertenece al pueblo. Se trata de una decisión individual que cada uno tiene que tomar libremente por sí mismo.

Al cuestionar el criterio científico para explicar la constitución del pueblo, Heidegger también rechaza el argumento de la descendencia (*Abstammung*). La descendencia —como observa Bernasconi— no es un factor determinante: incluso si alguien reúne las condiciones formales para ser considerado miembro de un grupo, la pertenencia es en última instancia el resultado de una decisión (*Entscheidung*) y un acto de resolución (*Entschlossenheit*)[23]. En este sentido, las lecciones sobre lógica muestran un claro rechazo de las tesis biológicas del programa nacionalsocialista. El pueblo (*das Volk*), esto es, el nosotros (*das Wir*), no se determina por compartir una forma de vida, tener la misma concepción del mundo o convivir en un mismo lugar geográfico, ni muchos menos por poseer los mismos rasgos raciales[24]. El pueblo puede concebirse de mu-

primordial de la colectividad alemana. Un individuo forma parte del pueblo al nacer en él y se convierte en un miembro del mismo en la medida en que absorbe sus patrones de pensamiento y conducta. Esos patrones se expresan en el lenguaje y en los lazos emocionales que uno establece con su familia, su paisaje y su entorno. Tales lazos emocionales se integran luego en el productivo eslogan político de «sangre y suelo» (*Blut und Boden*) como parte de una antropología racial que creía firmemente en la unidad de sangre, en la comunidad de sangre, en la conciencia de sangre (véase al respecto Ch. Hutton, *Race and the Third Reich. Linguistics, Racial Anthropology and Genetics in the Dialect of Volk*, Polity, Cambridge, 2005, pp. 17-21).

23. Cf. R. Bernasconi, «Who Belongs? Heidegger's Philosophy of the *Volk* in 1933-4», en R. Polt y G. Fried (eds.), *Nature, History, State: 1933-1934*, cit., pp. 117 s.

24. Cf. M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, cit., pp. 54 y 56. Este rechazo de una fundamentación racial y biológica del pueblo se repite con cierta frecuencia en escritos de

chas maneras, incluida una manera racial. Pero, sin duda, el pueblo tiene un sentido fundamentalmente espiritual, es un tipo de realidad que se desarrolla en el marco de una determinada comunidad histórica.

Heidegger se muestra muy escéptico con respecto al cosmopolitismo y liberalismo de la República de Weimar, a la que considera responsable del debilitamiento del Estado alemán. ¿Cómo revertir esta situación? ¿Cómo restaurar la comunidad frente al individualismo de la era contemporánea? El seminario propone una ingeniosa a la par que problemática interpretación de la noción aris-

la segunda mitad de los años treinta (véanse, por ejemplo, M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 1994, pp. 117, 399 y 493 [trad. cast. de D. Picotti, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003]; M. Heidegger, *Besinnung* (GA 66), Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 1997, p. 42 [trad. cast. de D. Picotti, *Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006]; M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 1998, pp. 44 y 70 [trad. cast. de D. Picotti, *Historia del ser*, Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011]. Con todo, hay que andar con cautela a la hora de descifrar el significado de las palabras de Heidegger. Sin entrar en la delicada y controvertida cuestión del antisemitismo, que hemos abordado en otra ocasión, está claro que Heidegger establece una clara distinción entre judíos y no judíos que cabe calificar de antisemita. Pero se trata de un antisemitismo que no se basa en criterios biológicos y raciales. A nuestro juicio, Heidegger retoma, amplifica y justifica ontológicamente una tradición antijudía que en el pensamiento alemán se remonta a Lutero, Kant, Hegel, Nietzsche, Yorck, Frege y Spengler, entre otros (cf. J. Adrián Escudero, «Heidegger's *Black Notebooks* and the Question of Anti-Semitism»: *Gatherings. The Heidegger Circle* 5 [2015], pp. 35-39). Cuando Heidegger ataca el rol de los judíos en las universidades alemanas y cuando habla de una «judaización de la cultura alemana» (U. Sieg, «Die Verjudung des deutschen Geistes. Ein unbekannter Brief Heideggers», en *Die Zeit* 52, 22 de diciembre de 1989, p. 50), no lo hace tanto sobre la base de criterios biológicos y raciales como de prejuicios culturales. Por supuesto, eso no minimiza el impacto de sus opiniones y comentarios antisemitas.

totélica del ser humano entendido como un *zoon politikon*. Para Heidegger, *zoon politikon* significa que el ser humano tiene la posibilidad y la necesidad de realizar su destino individual y colectivo en el marco de la comunidad[25]. En última instancia, el Estado alemán se funda en una decisión histórica de los alemanes que determinará su destino colectivo como pueblo. Sin embargo, no deja de sorprender que Heidegger rechace la teoría de la raza y la subsiguiente fundación biológica del Estado, mientras que al mismo tiempo intenta justificar el Estado antidemocrático de Hitler como continuación y culminación de la *polis* griega[26]. A un atento lector de Aristóteles tampoco le puede pasar desapercibido el hecho de que se elu-

25. Véase *infra*, p. 68.

26. Cf. Heinz, «*Volk* und *Führer*. Investigations of Heidegger's Seminar *On the Essence and Concept of Nature. History, and State*», en R. Polt y G. Fried (eds.), *Nature, History, State: 1933-1934*, cit., p. 72. Según Heidegger, el sentido originario de *polis* no remite solo a una ciudad (*Stadt*) y a un Estado (*Staat*) geográficamente localizados, sino también al emplazamiento (*Stätte*), al lugar histórico (*Geschichts-Stätte*) de convivencia de un pueblo al que pertenecen dioses, templos, sacerdotes, festividades, poetas, pensadores, gobernantes, consejo de ancianos y asambleas de ciudadanos (cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [GA 40], Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 1983, pp. 161 s. [trad. cast. de A. Ackermann, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona]). Como observa Kisiel, aquí *Stätte* se identifica virtualmente con *Dasein* como el lugar ontológico (*Da*) donde un pueblo como el griego o el alemán desarrolla su ser (*Sein*) (cf. Th. Kisiel, «Political Interventions in the lecture courses of 1933-36», en A. Denker y H. Zaborowski [eds.], *Heidegger und der Nationalsozialismus. II. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*, Karl Alber, Friburgo, 2009, p. 125). En un creativo juego de palabras, se dice que *Stätte* es el lugar donde tiene lugar (*statt-findet*) y está permitida (*ge-stattet*) la existencia humana. La misión del pueblo germánico consiste, pues, en la recuperación del sentido arcaico de la *polis* y en la rememoración de los mitos populares de una Alemania pura, originaria y secreta como la evocada por Hölderlin.

da toda referencia a la idea de que los ciudadanos libres logran alcanzar el fin último de la felicidad por medio de la deliberación (*boulesis*). El texto sustituye subterfugiamente la deliberación libre de los ciudadanos por una imprecisa autodeterminación del pueblo liderada por la voluntad del *Führer*. Esto significa que la formación de lo político como una posibilidad fundamental de la existencia humana ya no se puede dejar en manos de la resolución de un individuo particular, sino que precisa de una educación política capaz de «conducirnos a nuestro propio ser político»[27]. Esta invocación no es nada accidental ni mucho menos inocente en un momento histórico en el que se está fundando el Tercer Reich.

La cuestión del compromiso nacionalsocialista y el espinoso asunto del antisemitismo proyectan una sombra de sospecha sobre el pensamiento heideggeriano que, sin duda, nos obliga a una revisión profunda de su legado filosófico. No hay duda de que en este seminario se utilizan conceptos filosóficos de *Ser y tiempo* para defender el Estado hitleriano y justificar el expansionismo alemán. Los turbulentos años de la República de Weimar representan para Heidegger el momento adecuado (*kairós*) para liberar al pueblo alemán de la herencia recibida bajo el liderazgo de poetas de la talla de Hölderlin y Rilke, de pensadores como Platón y Aristóteles, Hegel y Nietzsche y, sobre todo, de hombres de Estado como Bismarck y Hitler. Desde esta perspectiva histórica se entiende mejor la defensa del Tercer Reich, que Heidegger enmarca en una mesiánica narrativa de la historia del ser que anuncia la llegada de una nueva época[28]. La posibilidad de superar la

27. Véase *infra*, p. 71.

28. Este tono mesiánico, trágico y religioso queda magníficamente plasmado en la idea del último Dios tematizada en las *Contribucio-*

crisis epocal de sentido y dar paso a un nuevo inicio está directamente vinculada con la necesidad de otorgar un nuevo significado al ser.

Heidegger coincide aquí con Nietzsche al afirmar que la razón no está en condiciones de aprehender el verdadero alcance de esa crisis. El individuo concreto que resueltamente decide vivir de manera propia no puede superar por sí mismo la falta de sentido de la época contemporánea. ¿Quién lidera entonces al pueblo hacia ese nuevo inicio? El seminario es muy claro al respecto: Hitler, el *Führer*. El *Führer* —como figura que conecta la imagen nietzscheana del superhombre y la noción del *Dasein* resuelto— es el que transforma la voluntad del pueblo y posibilita el cumplimiento de su destino[29]. El pueblo se convierte en una comunidad política gracias a la voluntad del líder carismático.

Resulta obvio que el seminario sobre *La esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado* muestra claros síntomas de saturación ideológica, particularmente evidentes en el apoyo al nacionalsocialismo y la justificación del antisemitismo. Unos piensan que estos hechos descalifican por sí mismos su pensamiento. Otros opinan que solo reflejan un error lamentable de su larga trayectoria intelectual. En cualquier caso, el lector atento deberá determinar hasta qué punto la filosofía política esbozada en el seminario es suficiente para condenar a Heidegger.

nes a la filosofía de 1936/1938. En esta obra se afirma que solo los del futuro son los verdaderos mensajeros de un nuevo despertar, capaces de provocar un renacimiento del pueblo.

29. Cf. Heinz, «*Volk* und *Führer*. Investigations of Heidegger's Seminar *On the Essence and Concept of Nature. History, and State*», cit., p. 84.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Martin Heidegger impartió el seminario *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado* en el transcurso de diez sesiones celebradas entre el 3 de noviembre de 1933 y el 23 de febrero de 1934. Por desgracia, no se dispone de una versión escrita por el propio Heidegger. El texto reúne los protocolos redactados por los estudiantes que asistieron al seminario, los cuales fueron revisados por él mismo. En cualquier caso, los protocolos destilan un inconfundible aroma heideggeriano, que los lectores familiarizados con su estilo y pensamiento podrán detectar sin demasiadas dificultades. A pesar de las cautelas con las que uno debe leer un texto que no fue directamente escrito, corregido, editado y publicado por Heidegger, nos encontramos ante un documento que permite hacernos una idea bastante clara de los puntos de vista sostenidos por el autor.

Àsimismo, se trata de un escrito poco pulido. Hay que recordar que la edición del seminario se efectuó a partir de las transcripciones de los asistentes, lo que nos presenta un texto con algunas lagunas sintácticas y deficiencias estilísticas. Pero comparado con otros escritos heideggerianos, el seminario está redactado en términos relativamente sencillos y resulta accesible a un lector no familiarizado con la peculiar jerga heideggeriana. La traducción intenta reflejar el tono coloquial y algo improvisado del seminario.

A título informativo cabe mencionar que los protocolos del seminario fueron descubiertos accidentalmente por Marion Heinz en mayo de 1999 durante una visita al Archivo de Literatura de Marbach, cuando, por error, le dieron una carpeta que contenía dichos protocolos. Un hecho, sin duda, notable, porque hasta ese momento la carpeta era completamente desconocida para los especialistas. Así pues, Marion Heinz preparó una copia de los protocolos y se la envío a sus colegas Theodore Kisiel y Alfred Denker. Durante algún tiempo esa copia circuló solo entre las manos de un reducido número de expertos. Ahora ya está registrada como parte del legado de Heidegger depositado en el Archivo de Marbach (DLA 75.7265). Los protocolos fueron finalmente editados y publicados en 2009. Los lectores disponen ahora de un texto que les permitirá valorar el intento heideggeriano de desarrollar los rudimentos de una filosofía política durante sus primeros años de adhesión al régimen nacionalsocialista.

La traducción se ha realizado a partir de la edición preparada por Alfred Denker y Holger Zaborowski: «'Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat'. Übung aus dem Wintersemester 1933/34», publicado en *Heidegger und der Nationalsozialismus. I. Dokumente. Heidegger Jahrbuch* 4 (Karl Alber, Friburgo, 2009, pp. 53-88). En la actualidad también se dispone de una excelente traducción inglesa elaborada por Richard Polt y Gregory Fried: «On the Essence and Concept of Nature, History, and State», publicada en *Nature, History, State: 1933-1934* (Bloomsbury, Londres, Nueva Delhi, Nueva York y Sydney, 2013, pp. 15-64).

Los números marginales remiten a la paginación de la edición alemana. Los entrecomillados y las cursivas son del autor, mientras que las notas a pie de página son siempre de los editores alemanes, a menos que se indique lo contrario. Las aclaraciones y añadidos entre corchetes son del traductor.

SOBRE LA ESENCIA Y EL CONCEPTO DE NATURALEZA, HISTORIA Y ESTADO

Seminario del semestre de invierno de 1933/1934

SESIÓN 1*

3 de noviembre de 1933

I. El director del seminario empezó la sesión llamando nuestra atención sobre los dos aspectos de la cuestión que se iban a considerar: el tema del seminario es la *esencia y* el *concepto* de naturaleza, historia y Estado.

A continuación, nos explicó la relación entre las dos cuestiones —la cuestión de la esencia de una cosa o ámbito y la cuestión de su concepto— de la siguiente manera:

Estas dos cuestiones no deben confundirse entre sí.

Tenemos que dar razón de la esencia del ámbito sometido a interrogación antes de pensar sobre su concepto.

De hecho, no es estrictamente necesario comprender conceptualmente la esencia de un ámbito como el de la naturaleza, incluso puede que al final resulte imposible.

Esta alusión a la diferencia entre la cuestión de la esencia de un ámbito y la posterior tarea de comprenderlo conceptualmente no se explicó con más detalle. A medida que avanzaba la sesión, se puso de manifiesto que llevar la discusión al terreno de la cuestión de la esencia y quedarse simplemente ahí no era suficiente. Así, durante buena parte de la primera sesión del seminario, un antiguo es-

* El original consta de 19 páginas no numeradas en letra latina. El protocolo fue redactado por Karl Siegel.

tudiante de ciencias naturales y un antiguo estudiante de filosofía empezaron a discutir sobre el segundo aspecto del concepto. De entrada, estos dos participantes tenían que ser atraídos, por decirlo así, a la cuestión que primariamente nos ocupaba para luego confrontarlos con ella. Pero no se dispuso de tiempo suficiente para reconducir a estas dos mentes «avanzadas» hacia el inicio simple y precientífico de la cuestión acerca de la esencia del ámbito que nos ocupaba, que consiste en la expresión sencilla, sin mayores complicaciones y casi ingenua de cómo
54 se nos da la naturaleza, la | historia y el Estado; tampoco hubo tiempo de convencer a los dos participantes de que era justo que detuvieran sus pensamientos y volvieran hacia la cuestión que nos ocupaba, ni de que estuvieran dispuestos a moverse activamente en otra dirección. Para que la primera sesión no generara confusión [entre los asistentes], el profesor se vio obligado a mostrarnos dos diferencias fundamentales acerca del modo en que se nos da la naturaleza (la diferencia entre el concepto material y formal de naturaleza —véase más abajo—). Puede que esto sorprendiera a alguno de los participantes que ya no recordaba con claridad la articulación del seminario desde su inicio.

Esta fue *la manera en la que discurrió el seminario como tal*. A juicio del redactor de la sesión, el director no podía estar muy contento sobre el desarrollo del seminario, ya que el tema que él había planteado no fue acogido y seguido como esperaba, o lo fue solo de una manera insuficiente. Tampoco los dos oradores principales pudieron sentirse muy satisfechos, pues al final quizá tuvieron la sensación de que el seminario les sobrepasaba, de que había algo que no acababan de comprender y cuyas implicaciones no podían anticipar. Y por encima de todo, los verdaderos «principiantes» entre los participantes del seminario y todos aquellos que preferían una aproximación

lenta y paso a paso a la cuestión tuvieron que sentirse muy insatisfechos, cuando no completamente confundidos.

A este respecto hay que hacer una observación que resulta obvia en círculos filosóficos experimentados y bien armonizados, donde cada uno tiene la sensación de que puede confiar en los otros y de que realmente puede hablar de manera abierta y despreocupada, pero en este caso —en un seminario que reúne a participantes noveles— hay que insistir explícitamente en ello. Resulta obvio que los juicios negativos que el redactor de esta sesión tuvo que emitir sobre las especulaciones demasiado impulsivas y apresuradas de los dos oradores principales no pretenden ser «morales» ni pedantes. Seguro que había más estudiantes en la sala que tenían la misma actitud que estos dos participantes y que habrían dicho lo mismo —si hubieran sido capaces de hablar con la misma facilidad—. Al margen de esto, la primera sesión discurrió con normalidad y la obstinación de esos dos participantes no alteró el orden. Sin embargo, quisiera volver a llamar expresamente la atención sobre la extraña situación vivida: fue el director del seminario filosófico, que era profesor de filosofía, a quien los dos intervinientes se dirigieron en un tono demasiado «filosófico», demasiado «teórico», demasiado profundo, demasiado atrevido y con falta de naturalidad. Y fueron los estudiantes los que empezaron con la segunda parte —algo que se puede considerar habitual y algo que muchos bien hubieran podido esperar de un seminario de filosofía—.

| II. Pero el curso de nuestra primera sesión, que ya 55
se ha descrito en sus trazos generales, se fundaba en una cuestión concreta. Ahora nos toca determinar y especificar este asunto con mayor precisión.

Después del recordatorio y el aviso —indicado más arriba— sobre la diferencia entre la cuestión de la esencia y la «posterior» tarea de una comprensión conceptual, el

profesor retomó la segunda parte de la temática anunciada al principio del seminario y llamó nuestra atención sobre la tríada de naturaleza, historia y Estado, lo que estos son para nosotros y si la secuencia en la que se enumeran es arbitraria.

1. Sobre la primera cuestión: uno de los participantes intentó resumir estos tres conceptos [de naturaleza, historia y Estado] recurriendo a la expresión «ámbito vital», la cual fue rechazada terminológicamente. Se estipuló que en el contexto del seminario y con el fin de evitar confusiones sería preferible utilizar la palabra «vida» para remitir al ser de las plantas y los animales, y reservar la palabra «existencia» para el caso del ser humano. Así pues, tenemos que decir que naturaleza, historia y Estado pertenecen al ámbito de nuestra existencia y que se trata de dominios esenciales (¿los únicos?, ¿los más importantes?) en los que discurre y se mantiene nuestra existencia.

2. Esta breve discusión preliminar acerca de la secuencia en la que se enumeran estos dominios concluyó con la idea de que el orden no debe ser arbitrario. Los tres dominios se habían ordenado de manera consciente y deliberada de mayor a menor: la historia y el Estado se incorporan en la naturaleza, mientras que el Estado —que es una realidad histórica— pertenece a la historia. Aquí, casi de pasada, el profesor dio la vuelta a la cuestión y preguntó si cada realidad histórica envuelve a un Estado de la misma manera que el Estado pertenece a la historia o es histórico.

A pesar de la brevedad de estas primeras consideraciones, nuestras reflexiones sobre la esencia unitaria de naturaleza, historia y Estado arrancaron de una manera agradable y relajada. El profesor finalizó sus consideraciones con la observación de que «ahora» teníamos cierta idea de cada uno de estos tres dominios. En ese momento nos pareció que íbamos a centrar nuestra atención en uno de estos tres dominios en particular, con la misma

calma y atención y con la mirada puesta en las dos problemáticas planteadas anteriormente: 1) la cuestión de la relación de la naturaleza con nuestra existencia, la de qué tiene que ver la naturaleza con nuestra existencia humana, y 2) el problema de la secuencia, es decir, la cuestión de cómo la naturaleza está conectada con los otros dos dominios de la historia y el Estado, de modo que al final del seminario pudiéramos volver sobre el asunto de la esencia unitaria que aglutina a estos tres dominios.

Pero en lugar de avanzar por el camino propuesto, nuestra discusión quedó repentinamente interrumpida. Una cierta artificialidad y afectación se apoderó de alguno de los participantes, mientras que otros mostraban cierta inmoderación e indulgencia individual. | Las aportaciones 56
realizadas por diferentes participantes no parecían encajar adecuadamente, por lo que la discusión se dispersó en diferentes direcciones. El director del seminario recondujo la situación de la siguiente manera: primero echó mano del humor para que algunos de los participantes que habían quedado presos de la artificialidad lingüística y estrechez de miras recuperaran la razón, por decirlo así; luego se dirigió al otro grupo (que daba rienda suelta a pensamientos demasiado libres, alegres y carentes de rigor) y, por medio de una aguda rueda de preguntas, les obligó a adoptar una postura clara y formular el asunto con mayor precisión. Muchos aún recordarán, por ejemplo, cómo el profesor forzó al participante que insistía en que cada cosa se encontraba en su interior que también aceptara que la cátedra se da en la esfera de su interioridad; pero el participante no mordió el anzuelo y admitió que tenía la cátedra *delante* de él, no dentro de él (si no quería falsificar el sentido de su representación de la cátedra). Nuestra discusión siguió con paso vacilante hasta el final de la sesión y no logró sobreponerse a la interrupción, dejándola en el punto en el que ahora nos encontramos.

En una conversación filosófica no hay lugar para el azar, y no debería haberlo. Por eso la cuestión fundamental que preocupaba a los participantes era la de comprender las razones por las cuales el seminario quedó repentinamente interrumpido y víctima de cierto clima de artificialidad y animadversión, justo después de que la discusión empezara con un tono tan relajado y suelto.

De entrada, *¿cuál fue el motivo de esta interrupción?* La aparición y el dominio de cierto grado de fundamentalismo reflexivo, o quizá sea mejor hablar de cierta adherencia reflexiva a principios, que, una vez verbalizada, se apoderó de casi todas las observaciones y provocó una apresurada impaciencia en la forma de hablar y pensar de los participantes del seminario —mejor dicho, provocó un conflicto con nuestro modo de pensar y conversar al destruir la inocencia y la ingenuidad de la simple, «llana» expresión de aquello que nos es dado y de cómo es dado—. Ante todo, obstaculizó nuestra misma capacidad de pensamiento —el lento proceso de revisar y determinar el ámbito propuesto y luego profundizar en él con atención, paso a paso—.

No es que esta adherencia reflexiva a principios se hubiera generado o despertado en el marco del mismo seminario; al contrario, ya estaba ahí y se apoderó del seminario en cuanto tuvo la primera oportunidad. *¿Pero cómo pudo pasar esto?* Si se me permite expresar mi opinión personal, las directrices dadas por el director del seminario para plantear las preguntas —directrices quizá demasiado indeterminadas en su formulación y que dejaban abiertas demasiadas posibilidades— fueron las que permitieron que esta adherencia a principios irrumpiera en nuestra discusión. Después de recordar brevemente el significado unitario que tienen naturaleza, historia y Estado para la existencia humana y aludir al problema de cómo ordenar estos tres ámbitos, el director del seminario nos pregun-

tó qué debíamos hacer a continuación. Probablemente lo hizo con el propósito de provocar una sacudida, por decirlo así, para que nos esforzáramos más y nos mantuviéramos en el camino que habíamos iniciado —pero no para que cuestionáramos «por principio» el camino mismo—. Pero planteó la cuestión con un tono tan fuerte que | el redactor de este protocolo se sorprendió por un 57
momento y tuvo la sensación de que se avecinaba algo completamente nuevo, a saber, que primero debíamos reflexionar sobre *cómo* íbamos a proceder en nuestras indagaciones filosóficas.

En este sentido, la posterior pregunta acerca de cómo se da la naturaleza se malinterpretó: *no* se comprendió como una pregunta que invita a iniciar una reflexión concreta y real sobre la esencia de la naturaleza (empezando con algunas actitudes y relaciones factualmente aceptadas con la naturaleza); por el contrario, muchos de los participantes pensaron erróneamente que se estaba planteando la cuestión epistemológica de la donación *de algo así* como naturaleza, historia y Estado.

El primero en responder a la pregunta del director del seminario sobre qué hacer a continuación fue el científico natural, y el segundo fue el participante que había defendido la tesis de que la interioridad genera y contiene todo dentro de sí.

Ambos intervinientes empezaron con el número 2 (la diferencia entre esencia y concepto) partiendo de ciertos conceptos preexistentes y teorías preconcebidas. La otra forma en la que se hubiera podido empezar con el número 2 —a saber, la de arrancar enseguida con la construcción de conceptos— no fue propuesta; es más, ninguno de los participantes la consideró.

El científico partió del concepto de naturaleza como un conjunto de leyes exactas y, sin aportar ningún argumento, se apresuró a afirmar que los tres ámbitos de na-

turaleza, historia y Estado «tenían» que tener un *principio* común. Imaginó que el objetivo del seminario filosófico consistía en mostrar las leyes comunes, por decirlo así, que recorren los tres dominios.

Se le reconoció que uno puede encontrar y establecer conexiones entre la pregunta por la esencia de la naturaleza y la demostración de leyes en las ciencias naturales. Pero esta es una empresa muy complicada. No se trata, en ningún caso, de presentar algunos conceptos científicos concebidos de manera imprecisa, indefinidos, preexistentes y preconcebidos para luego aplicarlos sin un examen previo a los ámbitos de la historia y el Estado —y de esta manera saltar por encima del hecho fundamental de que naturaleza, historia y Estado nos e*stán dados como ámbitos de la existencia*—.

A continuación, recurriendo a un objeto concreto disponible en el aula (la tiza), probamos lo difícil que resulta dar con el carácter exacto de la donación de algo a partir de un objeto tan pequeño e insignificante como la tiza y expresarlo en las palabras adecuadas. Con respecto a nuestra pregunta acerca de la esencia de naturaleza, historia y Estado, el director del seminario también llamó nuestra atención sobre el hecho de que en este pequeño ejemplo de la tiza ya podíamos darnos cuenta de cómo están las cosas en el caso de naturaleza, historia y Estado. No solo el ser humano está referido a la naturaleza, la historia y el Estado; incluso la simple tiza guarda una relación con estos tres ámbitos.

58 | Con respecto a este interludio cabe decir que los participantes en el seminario no eran conscientes del asunto de fondo. Después del curso que había tomado inicialmente el seminario y, en particular, después de que la adherencia reflexiva a principios se hubiera expresado con tanta vehemencia, nadie cayó en la cuenta y estaba en condiciones de prestar la atención deseada al modo concreto

en el que se da una cosa como un trozo de tiza (si bien es cierto que nadie fue requerido e instruido a hacerlo).

Este conflicto provocó que muchas de las formulaciones expresadas hasta este momento fueran demasiado lejos; a pesar de que las formulaciones guardaran relación con el asunto que nos ocupaba, algunas de ellas resultaron algo forzadas y artificiales. Después de lo sucedido, todos realizamos un esfuerzo más o menos consciente para expresar nuestras formulaciones y nuestras afirmaciones más sencillas en términos generales y fundamentales. Pero de esta manera hicimos justamente lo contrario: [en lugar de centrarnos en una cosa concreta como el trozo de tiza] nos perdimos en formulaciones de corte universal.

Así, tras dos intentos fracasados de dialogar sobre la simple cuestión de la esencia y reconocer la necesidad de reflexionar sobre la cuestión de qué nos es dado y cómo, el director del seminario borró todo lo que había dicho hasta entonces, por decirlo así, y empezó otra vez desde el principio. Nos recordó una vez más la cuestión de la esencia y el hecho de que habíamos establecido que la naturaleza nos es dada. Fue entonces cuando nos preguntó con claridad y sin ambages *cómo* se nos da la naturaleza.

Apenas pronunciada la pregunta, cuando nadie había tenido todavía la oportunidad de pensar sobre ella, el segundo de los oradores principales lanzó su teoría a la que, como dijo, se había abandonado tras una profunda reflexión, a saber, su teoría de que la interioridad genera y contiene todo dentro de sí (la naturaleza y la cátedra).

Al final, el orador se vio obligado a reconocer que antes de «filosofar» tenía que asegurarse del estado real de la situación —qué es dado y cómo— y aferrarse a este estado independientemente de teorías epistemológicas si deseaba acercarse a la esencia de una cosa y decir algo correcto y con sentido sobre ella. Este fue indudablemente el punto álgido de la sesión; además, sirvió para despejar cual-

quier duda sobre cuál era la voluntad del director del seminario.

Por fin, la discusión empezó a tomar lentamente la dirección deseada, lo que propició que se introdujeran toda una serie de interesantes planteamientos sobre los datos naturales reales, sobre sus modos de donación y sobre nuestro comportamiento con la naturaleza. Pero, como ya dijimos, el tiempo se nos echó encima antes de que pudiéramos desarrollar estos temas con propiedad para luego reunirlos y aglutinarlos en torno a sus posibilidades fundamentales.

Para concluir, el director del seminario nos ofreció su propia aclaración, señalando la diferencia entre el concepto material y formal de naturaleza.

59 | El concepto material de naturaleza concibe la naturaleza, lógicamente hablando, como la suma total de todas las cosas que tienen las características de las cosas naturales; esto es, concibe la naturaleza como un todo, *como un ámbito*.

El concepto formal de naturaleza, en cambio, se refiere al ser de las cosas que pertenecen al ámbito de la naturaleza y, sobre todo, al tipo de ser que distingue a la naturaleza. Si vemos esta diferencia desde la perspectiva de nuestra distinción inicial entre esencia y concepto, caemos en la cuenta de que solo podemos concebir el todo como naturaleza si ya presuponemos el concepto formal de naturaleza, si ya tenemos un conocimiento profundo del tipo de ser de la naturaleza. La diferencia entre ámbito y tipo de ser debe aplicarse también a la historia y el Estado. Un asunto, sin duda, al que debemos prestar atención.

SESIÓN 2*

17 de noviembre de 1933

La primera sesión concluyó con el establecimiento de la diferencia entre el concepto formal y material de naturaleza. No queríamos correr el riesgo de *hablar* sobre esa división y separación de la naturaleza sin tener claro el significado de esta palabra. No se trata de una creación terminológica caprichosa, pues la palabra tiene un largo recorrido histórico.

¿Qué significa, pues, *natura*? «Nacer». El nacimiento tiene lugar en el ámbito de las cosas vivas; nacer indica una relación con lo que es vivo. ¿Qué pasa entonces con cielo y tierra, montañas y valles, que para nosotros son naturaleza de la misma manera que lo son plantas y animales? ¿Qué hizo que la palabra *natura* fuera capaz de ampliar su campo de referencia, hasta el punto de que hoy en día naturaleza comprenda tanto lo nacido como lo *no* nacido?

La palabra latina no nos ofrece una solución. Ella no marca el inicio de la concepción occidental de la naturaleza. Antes de la palabra latina tenemos la expresión griega *physis*, crecimiento. ¿Qué significa esto? ¿Nos permite avanzar en nuestra discusión?

* El original consta de 8 páginas no numeradas en letra alemana. El protocolo fue redactado por Wolfgang Feuerschutze.

Tanto la expresión latina «nacer» como la griega «crecer» designan un *proceso*. ¿Qué pasa cuando algo crece? Un *desarrollo*, pensamos, dado que algo se hace más grande. Pero hacerse más grande no es la esencia del desarrollo. Quizá algo se *transforma* durante el crecimiento. ¿Cómo sucede la transformación? Cuando la luz se ha apagado en el aula, ¿podemos decir que se ha transformado? No, ha tenido lugar un *cambio*. Entonces, ¿qué es *esto*? ¿Cambia la tiza alumbrada por la luz si, cuando pierde su blancura, se vuelve azul? No, se transforma, porque su color se ha *modificado*.

Todavía no hemos experimentado si en el crecimiento se consuma una transformación o un cambio, un desarrollo
60 o una modificación. Pero los procesos que | creemos ver en el crecimiento son a la postre *movimientos*. En última instancia, crecer también es un movimiento. Esto no puede ser un movimiento arbitrario. El movimiento de la *physis* tiene que distinguirse por algo *especial*. El concepto de «crecer» ha experimentado una *extensión* cuyo origen buscamos. ¿Qué hay de especial en el movimiento del crecimiento que nos permite incluir lo «*no*-vivo» —como, por ejemplo, la tormenta y las nubes— en la esfera de la naturaleza?

Para encontrar el elemento distintivo de este movimiento y ponerlo de relieve, vamos a considerar su *contrario*. ¿Qué es lo que, como tal, se opone al movimiento del crecimiento? ¿Se trata de la muerte, dado que la muerte es reposo y no el movimiento de lo vivo? ¿Qué es *reposo*? La condición de la inmovilidad no es reposo; un triángulo es inmóvil, ¿pero está en *reposo*? Solo lo que puede ser movido puede reposar. Reposo es un caso límite del movimiento, y la muerte es quizá un caso límite de la vida. El movimiento acaba con el reposo, y el reposo da nacimiento al movimiento.

De esta manera *no* logramos comprender la peculiaridad del movimiento en el crecimiento. Nos distanciamos

de ella por medio de un constructo conceptual, de tal manera que se nos escapa la esencia del crecimiento. ¿Cómo nos *encontramos*, pues, delante de algo que está creciendo? ¿Cómo nos afecta la delicadeza de una floración? ¿Qué efecto surte en nosotros una flor junto a una valla enrejada? Decimos que ha «crecido naturalmente», mientras que la cerca de alambres ha sido «*hecha* por el hombre». ¿En qué consiste el crecimiento natural de la flor? Ella también es algo hecho, pero algo *que se creó a sí mismo*. El ser-desde-sí-mismo, venir-desde-sí-mismo, ser-movido-por-sí-mismo; este desde-sí-mismo es la esencia del crecimiento. La *physis* griega es aquello que —sin intervención humana— viene desde sí mismo, actúa sobre el ser humano, le da reposo o provoca inquietud, le calma o amenaza.

Ahora conocemos el origen de esta expansión conceptual. *Physis* es cualquier cosa que se crea a sí misma. Los vientos que soplan vienen desde sí mismos, al igual que las olas que braman. El ser humano también viene desde sí mismo, como su trabajo y su historia. En sus *inicios*, la filosofía griega no distingue entre «naturaleza» y «crecimiento» no natural. Para ella, todos los entes se crean a sí mismos; para ella, *el todo del ser* se presenta a sí mismo como desde-sí-mismo. Por eso la *physis* es la totalidad del ser para los primeros filósofos griegos, a los que Aristóteles llama los *physiologoi*: aquellos que buscan el *logos* de la *physis* como el todo del ser. No debemos llamarlos «filósofos naturales»; ellos no distinguen entre lo que nosotros llamamos «naturaleza», «historia», etcétera.

Ahora bien, ¿qué pasa con la «naturaleza» que dividimos en los dos conceptos de lo material y lo formal? ¿Cómo logramos determinar el ámbito material de las cosas que tienen un carácter natural? Tenemos que saber algo acerca del *tipo de ser* de una cosa —esto es, el modo y la manera en que es— si queremos asignarle un ámbito. El concepto material *presupone* entonces al formal; abarca

lo que satisface al concepto formal. ¿Cómo se relaciona la naturaleza con respecto a estos dos conceptos?

El concepto formal y material de naturaleza se *com-*
61 *prende como uno* a través de | *physis-natura*-naturaleza, que es aquello que se crea a sí mismo. Nada puede producirse sin que sea algo; nada crece que no sea una cosa. La naturaleza nos dice algo acerca de lo que son sus cosas y de cómo son. El milagro del lenguaje permite reunir en una palabra esta duplicidad.

Al preguntar ahora por la «naturaleza» de un ser humano queremos llegar detrás de la «naturaleza» de una cosa, y con ello pensamos en la «esencia». ¿Qué significa esto? ¿Qué significa que «naturaleza» tenga todavía un *tercer* sentido cuando buscamos *qué es una cosa — to ti esti*? Si *physis-natura*-naturaleza se comprenden como uno:

> el *qué-es* de un ente, como algo
> perteneciente a un ámbito, y
> el *ser-como-tal de un* ente,

entonces dice lo que un ente es: *to ti esti*, el qué-es de un ente como un todo.

Si observamos el desarrollo histórico de la *physis* como el todo del ser notaremos que el concepto se ha ido *estrechando*. La *physis* es la imagen contraria de la *thesis* —lo que es puesto, la posición, *hacer* conforme a la ley—. La naturaleza se opone a lo que es hecho, al «arte»; ahora naturaleza significa solo lo que se produce a *sí mismo*. Como tal, se manifiesta con mayor insistencia donde se crea a sí misma en el ámbito de lo «vivo». Pero la interpretación de las características naturales se ha desplazado hacia lo «no vivo»: hoy día la física atómica cree que puede lograr conocimiento a partir del milagro del ser vivo.

Después de las reflexiones realizadas sobre la naturaleza, intentaremos comprender la historia de una manera similar.

¿Qué significa «historia»? Pensamos que es lo pasado, lo que *ha* sucedido. ¿Pero es la historia solo lo pasado? No. *Historia es todo lo que sucede en general*: historia es lo que sucedió, pero también lo que está sucediendo y sucederá.

La tríada de lo que sucedió, sucede y sucederá abarca el concepto *material* de historia, designa el ámbito de todas las cosas que tienen el carácter de suceso. Pero gracias a la unificante duplicidad del lenguaje, «historia» también contiene este concepto *formal*: el suceder sin más, que expresa el ser-como-tal de un ente. ¿A qué remite el suceso formal como tal? ¿*Qué* ente está determinado en su forma de ser por el carácter de suceso? ¿Solo la actividad que está teniendo lugar en este momento? ¿Es historia solo lo que está *sucediendo*? No, porque lo que sucedió y lo que sucederá en el futuro son igualmente un «suceso». Así, el concepto formal de historia reúne los tres ámbitos de lo material *en uno*, relacionándose por igual con cada uno. «Historia», empero, significa el suceder en su totalidad, en general. El suceder de lo que sucedió no «es» menos que el suceder de lo que está sucediendo ahora y el suceder futuro. Historiadores para quienes la historia no es la *totalidad del suceder* están condenados al fracaso.

| Este tipo de consideración de la historia nos coloca 62
ante un concepto de ser que es esencialmente distinto al de la naturaleza. Debemos trazar la diferencia entre ambos.

SESIÓN 3*

Empezamos la sesión ampliando lo dicho anteriormente sobre la *physis*. ¿Cómo era posible que para los griegos *physis* significara todo lo existente —*physis*, que en alemán significa lo que crece, lo que viene desde sí mismo?—. ¿Por qué para los griegos significa originariamente lo que es?

Para responder a esta pregunta tenemos que aclarar primero el significado de los términos griegos *einai* y *on*. Estos términos significan siempre un estar-presente, un estar-en-la-luz-del-día, *pareinai*. Lo que está ausente no tiene ser, está oculto. Pero *kryptesthai*, estar oculto, es el concepto que los griegos oponen no solo al ser o la *ousia*, sino también a la *physis*; la *physis*, como aquello que crece y emerge, es al mismo tiempo lo que sale a la luz, lo que se ofrece a sí mismo. Aquí apreciamos el significado común de *physis* y *ousia*, que consiste en crecer, ascender, tomar forma. El ente es lo que está oculto. Heráclito habla de esta conexión entre *physis* y ocultamiento cuando dice *he physis kryptesthai philei*, esto es, entes empeñados en ocultarse a sí mismos, o para ser más precisos: no estar ahí. Para los griegos, pues, crecimiento, ser y estar-desoculto forman

* El original consta de 10 páginas no numeradas en letra alemana. El protocolo fue redactado por Marliese Kremer (¿?).

una unidad. Este conocimiento nos aporta una información esencial para comprender el significado griego de ser.

Volvamos por un momento la mirada hacia el curso de nuestra interrogación para tomar conciencia sobre el punto en el que se encuentran nuestras reflexiones acerca de la naturaleza, la historia y el Estado. Empezamos estableciendo que naturaleza, historia y Estado son de alguna manera ámbitos de nuestra existencia y que están conectados de algún modo. Para conocer esta conexión, primero tenemos que tener claro qué entendemos por naturaleza, historia y Estado. Concebimos la naturaleza sobre la base de la *physis* como aquello que se produce desde sí mismo y mostramos las dos formas en las que cabe interpretar la palabra *physis* —la formal y material—. Luego explicamos la historia como el suceder en el presente, pasado y futuro, y también aclaramos el concepto material y formal de historia.

63 | Nuestra investigación comenzó la última vez aquí. De acuerdo con el uso habitual del lenguaje, historia significa algo pasado. Con frecuencia se dice: «Algo pertenece al pasado». Historia también puede significar algo que viene de algún lugar y se ha desarrollado. Así, por ejemplo, decimos: «Algo tiene una larga historia». Cuando afirmamos que la historia comprende no solo lo sucedido y lo que está sucediendo ahora en términos de historia contemporánea, sino también lo que sucederá en el futuro, entonces hemos ampliado el concepto corriente de historia en cierto sentido, a saber, con respecto al tiempo. Solo podemos aprehender la esencia de la historia desde el horizonte del tiempo. Sin embargo, al determinar la esencia de la naturaleza ignoramos por completo el tiempo. ¿Tenemos derecho a proceder así?

¿Acaso no interviene el tiempo en la naturaleza? Después de todo, una planta que se desarrolla desde la primavera hasta el otoño necesita tiempo para ello. Los *tiempos* del año, las estaciones, son importantes para la vida natu-

ral. También hablamos del *tiempo* de reproducción. Cualquier tipo de crecimiento discurre en el tiempo. ¿Cómo se explica entonces que ignoremos el tiempo cuando determinamos la esencia de la naturaleza? Veamos con más precisión qué papel juega el tiempo en la naturaleza.

La concepción moderna de la naturaleza está determinada por hombres como Galileo, que pensaban que podían aproximarse a lo que es la naturaleza con ayuda de métodos matemáticos. Cuando se cree que las leyes matemáticas proporcionan acceso a la comprensión de la naturaleza, hablamos de una matematización del concepto de naturaleza. Los procesos naturales se explicaban simplemente de manera mecánica como cambios de posición de un determinado elemento material en el tiempo. De esta forma resultan calculables. Pero con este cálculo de un proceso, ¿llegamos realmente a una comprensión de su esencia o de la esencia de la naturaleza? Movimiento es un cambio de lugar en el tiempo. Cambiar-de-lugar significa recorrer una distancia. ¿Qué es una distancia? Una distancia no es cualquier trayecto arbitrario, sino una distancia que realmente es o podría ser medida. Esto requiere tiempo. El tiempo, por tanto, tiene que estar incluido en la definición de distancia. De hecho, cumple una función particular: con ayuda del tiempo se divide la distancia. La definición de la distancia es $d = v \times t$, distancia = velocidad × tiempo. El tiempo en la naturaleza se concibe matemáticamente de esta manera tan simple. La distancia se toma solo como un ejemplo; cada definición fundamental de naturaleza incluye la variable del tiempo —tiempo concebido de esta manera matemática—. Pero si los procesos naturales se consideran solo como algo matemático, uno no es capaz de ver lo que constituye la esencia del proceso natural o lo ve insuficientemente.

De esto se desprende —y esto es importante en el momento de nuestra investigación— que todo proceso natural

se da de alguna manera en el tiempo y está vinculado a él. ¿Cómo? La concepción mecánica del tiempo no responde satisfactoriamente a nuestra pregunta. De hecho, nuestra pregunta aflora de nuevo: si el tiempo está realmente por todas partes en la naturaleza, cabe preguntarse por qué no está expresado en nuestra definición de la esencia de naturaleza, como lo está en el caso de nuestra definición de la
64 esencia de historia. ¿Acaso no tiene | el tiempo la función —tanto en la naturaleza como en la historia— de que calculamos y contamos con él? Después de todo, parece que estamos en el camino equivocado. No. Es solo que al preguntar por la *esencia* de naturaleza e historia, nuestra manera de plantear la problemática también tiene que relacionar el tiempo con esta esencia. Ahora nuestra pregunta es: ¿en qué medida determina el tiempo cada ente como un ente en el ámbito de la naturaleza y la historia?

Para responder a esta pregunta, primero tenemos que resolver dos cuestiones preliminares. ¿Cómo concebimos el tiempo en los procesos naturales e históricos? ¿Y qué es el tiempo? Logro ciertos objetivos dentro de un tiempo determinado. ¿Dónde está aquí el tiempo? Puedo medirlo con un reloj. Pero incluso si mi reloj deja de funcionar, el tiempo todavía está ahí. ¿Es una parte del movimiento? Puede que sea cierto que el tiempo tenga algo que ver con el movimiento, si también incluimos el reposo como un caso límite del movimiento. Pero esto no es lo que nos importa ahora. ¿Es quizá algo que ideamos, con cuya ayuda podemos ordenar los procesos? ¿Se trata, pues, de una medida? ¿Qué hay sobre eso? ¿Es el tiempo realmente una medida? ¿Acaso no medimos con ayuda del sol?

Al final, se afirma que «el tiempo es la duración de los procesos naturales». Pero en última instancia esta afirmación nos retrotrae de nuevo hacia el tiempo entendido como medida. Eso no nos ayuda a avanzar en nuestra problemática. Seguimos concibiendo el tiempo en términos

de una medida matemática, como en el caso de la física, en la que uno opera con el tiempo como algo mensurable y calculable.

Ahora alguien puede responder a la cuestión de la esencia del tiempo señalando que el tiempo es un diferencial, esto es, un valor límite del presente. Esto abre nuevas posibilidades de conocimiento. El tiempo es solo en el instante, que enseguida ya no está más; y lo que está por venir, todavía no es. De esta manera, el tiempo queda reducido al estar-ahora presente. Todo lo anterior y posterior queda excluido. Debemos darnos cuenta de que por este camino —a pesar de que hemos avanzado bastante— no encontraremos lo que estamos buscando. Por esta vía no podemos concebir y retener el tiempo, porque ya no es. En general, cuando preguntamos acerca del tiempo, no podemos responder —como en el caso de otras cosas tales como un árbol, una casa, etc.— lo que es, dónde está y cómo es. El tiempo es, en principio, algo completamente diferente de aquellas cosas por las que nos preguntamos de manera habitual. Por una parte, es solo el ahora corriente y, por otra —como creemos poder afirmar con razón—, abarca el presente, el pasado y el futuro.

Ahora tenemos que incorporar lo que hemos descubierto acera del tiempo a nuestro planteamiento del problema. ¿Qué evidencia justifica que podamos fundar lo histórico como tal a través del tiempo? Debemos relacionar esto con la otra pregunta: ¿por qué tiene el tiempo un significado fundamental para la esencia de la historia, y no lo tiene tanto para la esencia de la naturaleza?

SESIÓN 4*

13 de enero de 1934

En la última sesión nos ocupamos de la cuestión del tiempo. Para que en el transcurso de las siguientes sesiones podamos mostrar que resulta insostenible dividir el mundo en subjetividad y objetividad y, en particular, para que podamos adoptar la correcta orientación hacia el tiempo, primero tenemos que examinar las dos teorías del tiempo más importantes, la newtoniana y la kantiana. Ambas teorías dividen el mundo en un mundo subjetivo y otro objetivo.

Newton, conocido junto con Leibniz por ser el gran inventor del cálculo diferencial, concibió el tiempo de acuerdo a las exigencias de su cálculo: como una corriente temporal que fluye continuamente en una dirección, en cuyos intervalos todos los procesos que discurren en el espacio pueden ordenarse de manera inequívoca. Se suponía que este tiempo newtoniano era un suceso independiente que tenía lugar fuera de nuestra comprensión subjetiva y, por ello, se suponía que debía convertirse, al igual que todos los demás objetos, en el contenido de nuestra experiencia. Este concepto de tiempo es objetivo, en con-

* El original consta de 7 páginas no numeradas en letra alemana. El protocolo fue redactado por Fritz Kaulbach.

traste con el kantiano, que conocemos como el concepto subjetivo de tiempo.

Para Kant, el tiempo ya no es un contenido cognoscitivo, sino la forma de la intuición sensible. El tiempo es forma, porque es la condición subjetiva «solo gracias a la cual las intuiciones pueden tener lugar en nosotros». El tiempo es una forma de la intuición y no del entendimiento, porque puedo pensar en solo un tiempo, nunca en diferentes tiempos a la vez. Pero lo que uno puede representarse solo individualmente es una intuición. Y, además, el tiempo es la forma de la intuición interna, porque es el modo en que la mente [o el alma] se intuye a sí misma. El tiempo, como nuestra intuición, se caracteriza por ser la facultad gracias a la cual la mente [o el alma] mira hacia adentro y se distingue del fenómeno del espacio, que no se orienta hacia el interior y, por tanto, se llama intuición externa. Pero el hecho de que la intuición del espacio no apunte hacia el interior de la misma manera que el tiempo, ¿debe llevarnos a distinguir entre intuición interna y externa? En ningún caso podemos trazar ese tipo de distinción, porque con la ayuda de la intuición espacial salimos al espacio y comprendemos la yuxtaposición de las cosas. Si nos aisláramos por completo del mundo exterior, seguiríamos teniendo una vivencia del espacio —presumiblemente, la sensación de tener un cuerpo—. El espacio, entendido como una intuición, se convierte en algo geométrico y, por lo tanto, se concibe de una manera demasiado unilateral. No debemos preguntar: ¿cómo está constituido el tiempo de manera que pueda satisfacer los axiomas de la geometría? Más bien debemos preguntar: ¿cómo está constituido el espacio de manera que sea posible una ciencia como la geometría? Una respuesta a la pregunta filosófica acerca del espacio y del tiempo no debería proceder conforme al punto de vista de la ciencia,

y menos aún conforme a la física matemática, | como 66
se ha intentado hasta ahora. Una teoría física, como la teoría de la relatividad, no debería arrogarse el derecho de refutar o confirmar una doctrina filosófica del espacio-tiempo. Cuando sobre la base de relaciones puramente físicas, el tiempo se considera como una cuarta dimensión del espacio, podemos tomarnos esto en serio en términos de una teoría matemática, pero no en términos filosóficos.

Para concebir la esencia del tiempo debemos liberarnos de toda presuposición teorética, situarnos en el mundo y preguntarnos qué significa para nosotros el tiempo y cómo nos relacionamos con él.

Conocemos expresiones de la vida cotidiana que tienen que ver con el tiempo, tales como: necesitamos tiempo, ganamos tiempo, perdemos tiempo, etc. Estas formas de hablar revelan la seriedad con la que nos tomamos el asunto del tiempo. Después de todo, el tiempo que tenemos a nuestra disposición está limitado por la muerte. De ahí que nos veamos obligados a repartir nuestro tiempo meticulosamente.

La necesidad de una división del tiempo nos lleva a la cuestión de su cálculo. Nuestro tiempo se orienta por el sol. El hecho de que midamos nuestro tiempo por el sol no es una necesidad, sino que descansa en un acuerdo. Hemos construido nuestros relojes para dividir el día en horas, minutos y segundos. Relacionamos determinadas posiciones del sol con determinadas posiciones del reloj. La conexión entre el sol y el reloj la establecemos nosotros [los seres humanos]. Nosotros asignamos esas posiciones, porque nosotros tenemos que lidiar con el tiempo. Con esta asignación, asumimos tácitamente que el sol obedece a las mismas reglas mecánicas (aceleración, etc.) que los engranajes de nuestro reloj. Si esto no fuera así, la asignación dejaría de tener sentido.

Sin embargo, apartemos nuestra atención del cálculo del tiempo y centrémonos en la cuestión del tiempo mismo. ¿Dónde está el tiempo cuando miramos al reloj y decimos que es tal o cual hora? Cuando decimos «Son las siete», ¿por qué se trata de algo más que la simple mención de un número? Esto no se dice sin más, sino que lo estamos diciendo nosotros de un modo muy concreto al enfatizar el «ahora» que aparece en la frase «Ahora son las siete». El tiempo adquiere para nosotros su significado en el ahora. De ahí que el ahora tenga prioridad sobre el después y el antes; desde la perspectiva del ahora, antes y después parecen ser nada. Solo el ahora es; el antes ya no es más y el después todavía no es. No podemos aferrarnos al ahora, porque en cada instante otro ahora es el ahora. El ahora, por tanto, parece tener un significado fundamental para el cálculo diferencial como el tránsito límite o infinitesimal que disuelve la contradicción que reside en la esencia del continuo. Uno tiene que ver los ahoras ordenados como un continuo, esto es, como un ámbito en el que ningún punto es excepcional. Pero hemos visto que un ahora, *el* ahora, es excepcional. Esta contradicción se resuelve solo a través de la función límite inherente al cálculo diferencial. A través del cálculo infinitesimal, se destaca un ahora y los otros ahoras quedan subordinados a él.

67 | Este ahora está ahí y no ha de estar necesariamente orientado por otro suceso. Dado que ningún suceso es un ahora, cada ahora puede orientarse hacia otra cosa. Nuestro tiempo queda determinado por la fecha. El hecho de que el tiempo tenga que ser fechable y datable significa que tiene que poder darse algo que sirva como punto de orientación de nuestro ahora.

El ahora requiere el nosotros. Nosotros somos los que decimos: «Ahora son las siete». El ahora nos obliga a decidirnos si ir hacia delante o hacia atrás. El animal no se en-

cuentra ante la obligación de decidir, porque de lo contrario tendría que ser capaz de ordenar las cosas (tal como sabemos gracias a este seminario). El animal, por tanto, no tiene tiempo.

A partir de aquí ya podemos ver que el concepto kantiano-newtoniano de tiempo conduce a un error y representa una abstracción violenta. En las siguientes sesiones tenemos la intención de examinar cómo este concepto resulta inadecuado para analizar el tiempo de la naturaleza y de la historia.

SESIÓN 5*

12 de enero de 1934

Al inicio de la sesión, volvimos sobre la comprensión kantiana del tiempo con el propósito de completar lo que se había dicho sobre este tema.

Se dijo que, para Kant, el tiempo era la forma de la intuición interna, esto es, la intuición dirigida hacia el interior. ¿Pero qué significa forma? El carácter esencial de la forma se concibe como «determinación». La forma, pues, determina el contenido o lo que puede ser determinado; el tiempo como forma determina los contenidos experienciales de la intuición interna.

¿Cómo determinamos ahora la intuición? Durante el protocolo se dijo que la intuición era algo singular, en contraste con el concepto. Esto no nos satisfizo.

Nos dimos cuenta de que intuición y concepto tienen algo en común: ambos son modos de la representación. Sin embargo, en la intuición me represento un esto singular, mientras que en el concepto me represento algo que se aplica a muchas cosas, algo que es universal. Además, la intuición se caracteriza por el hecho de que en ella percibo y siento, mientras que en el concepto pienso y construyo creativa y espontáneamente.

* El original consta de 14 páginas no numeradas en letra alemana sin indicaciones sobre su autor.

Para la forma kantiana de discutir sobre el tiempo, esto significa que cada cosa individual que se da en mi proceso mental está determinada por el tiempo. Yo percibo los procesos de mi pensar, sentir y hablar solo en la sucesión del tiempo.

En cambio, el espacio como forma de la intuición externa significa que cada cosa externa se me presenta en el orden espacial del uno al lado del otro, del uno detrás de otro y del uno delante de otro.

68 | Ahora bien, ¿cómo cabe comprender el hecho de que para Newton el tiempo aparezca como un factor determinante en el *espacio*?

No aprehendemos procesos en el espacio sin más; más bien, *nosotros* los aprehendemos. Los conocimientos físicos —en cuanto conocimientos, en cuanto procesos psicológicos de nuestra conciencia— se encuentran en la forma del tiempo, y por eso también los contenidos pensados en ellos. Esta respuesta kantiana —se dijo— es una teoría artificial, y se contradice por el hecho de que percibimos inmediatamente la sucesión temporal y no llegamos primero a ella por medio de la reflexión.

Después de estas reflexiones adicionales sobre el tiempo en Kant, reconstruimos el contexto en el que nos interrogamos por el tiempo para estar completamente seguros sobre el modo en que debíamos proceder.

Para empezar, hablamos sobre la naturaleza, pero luego la distinguimos de la historia al comprender a esta última esencialmente sobre la base del tiempo. A partir de algunas sugerencias comprendimos la historia —como es natural— como lo pasado. Pero en seguida fuimos más allá de estas observaciones preliminares. En cualquier caso, el tiempo jugó de inmediato un papel esencial en nuestra discusión sobre la historia. Sin embargo, lo pasamos por alto en el caso de la naturaleza, aunque la *t* [el tiempo] no desempeña un papel menor en la naturaleza.

¿Por qué hablamos de esta manera sobre naturaleza e historia? Esta pregunta nos condujo a otras preguntas sobre el tiempo.

Al preguntar sobre el tiempo, partimos de determinadas teorías para luego distanciarnos de ellas y comprender el tiempo al margen de todo constructo teórico. Entonces constatamos que concebimos el tiempo en el «aquí y ahora». Ello presupone que primero tenemos algo así como tiempo.

Cuando decimos «ahora» e intentamos comprender ese «ahora», experimentamos que ya siempre ha desaparecido. ¿Qué ha pasado con el «ahora»? ¿A dónde se ha ido? Ha desaparecido como «ahora» y, sin embargo, todavía está ahí, como un «ahora» pasado. Todavía lo tengo. ¿Qué carácter tiene ese «ahora» deslizante que se escapa? ¿Es un «luego, entonces», un «antes»? Solo en la medida en que ya estoy reflexionando sobre ello. Tampoco es algo general como «no-ahora». Es un «acaba de suceder». El «ahora» singular es siempre ya un «acaba de suceder» y, en cuanto posee esta estructura, mantiene una relación con el presente, aunque se deslice en el pasado. Asimismo, cada «ahora» mantiene una relación con el siguiente «ahora»: el «*a punto de suceder*». Así —se dijo— en el fondo no hay más «ahora», no hay presente: en su lugar, nos encontramos entre el «acaba de suceder» y el «a punto de suceder» en una doble relación con el futuro y el pasado.

Ahora bien, ¿cómo es posible que yo me encuentre en este horizonte temporal? ¿Cómo es posible que el «acaba de suceder» y el «a punto de suceder» —en cuanto horizonte— me proporcionen el conocimiento inmediato del «ahora»?

¿Qué hace posible que yo aprehenda el «ahora» que se desvanece como aquello que acaba de suceder? ¿Una vivencia? ¿Una representación? No, una *retención*. Yo retengo el «ahora» en su transformación porque lo acompa-

ño en el «acaba de suceder», porque vivo en el «acaba de suceder». Este pasado que no se escapa de las manos es el que hace posible mi recuerdo.

69 | A su vez, la relación con el «a punto de suceder» es la *expectación*. Así, los seres humanos se encuentran en sus propios modos de esperar y retener; esos modos les permiten reflexionar, liberarse de la entrega a lo que comparece en cada caso en un «ahora» eterno. En la medida en que estamos presentes en la expectación y la retención, podemos hablar de un «ahora», un «acaba de suceder», un «a punto de suceder», un «entonces», un «inmediato» y una sucesión en el tiempo.

Esta constitución fundamental del ser humano remite al tiempo propio. En cuanto temporalidad humana, es la condición para el tiempo del que comúnmente hablamos.

Así, hay dos cosas que comprendemos acerca del tiempo:

Por una parte, está el tiempo con el que estamos acostumbrados a calcular, ese tiempo entre las 5 y las 7, *el* tiempo en el que transcurren los procesos de la naturaleza y la historia; y, por otra, tenemos la temporalidad en la que vive el ser humano mismo.

Eso explica por qué en nuestra consideración de la historia introducimos el tiempo con «tanta espontaneidad». No se trata del tiempo que puede utilizar el historiador para determinar (y comprobar) que Carlomagno fue coronado emperador en el año 800 después de Cristo. No, estamos hablando de la historia como *nuestro* pasado, de cuál fue el destino de nuestros ancestros y, por ende, de cuál es nuestro propio destino. No entendemos el tiempo como un marco, sino como la constitución fundamental y propia del ser humano. Y solo un ente cuyo ser es tiempo puede tener y hacer historia. Un animal no tiene historia.

Una vez comprendido esto, fuimos capaces de abandonar nuestro enfoque inicial, según el cual considera-

mos naturaleza e historia como procesos igualmente objetivos. Ahora, en cambio, historia es el «término» que distingue al ser humano.

Con respecto a esta reflexión hay que señalar que fue expresada desde nuestra propia y actual existencia histórica. Esta reflexión —como todas las afirmaciones y verdades sobre los seres humanos— también tiene que estar sujeta a cierta inteligibilidad, la cual siempre debe ser alcanzada en la propia decisión. Debemos tener esto en cuenta a la hora de preguntar por la naturaleza del Estado.

El Estado

Empezamos diciendo que los ámbitos de la naturaleza, la historia y el Estado se estrechan progresivamente, que la historia se hunde en la naturaleza y que el Estado como un fenómeno histórico se inserta en la historia. A continuación, queremos ver si esta caracterización es realmente correcta; por ahora, nos limitamos a preguntar si hay historia sin un Estado.

Si ahora preguntamos por el Estado, nos estamos preguntando sobre nosotros mismos.

| ¿Cómo podemos conectar esta cuestión con nuestra 70
pregunta para mostrar la esencia del Estado?

Se puede preguntar sobre la finalidad del Estado. Este modo de proceder asume que el Estado es una institución humana y que había una condición preestatal del ser humano —una condición que le obligó a fundar un Estado—. Se comentó que este tipo de preguntas se planteó en un momento determinado y en unas condiciones estatales determinadas. Esto nos ayudó a ver lo importante que resulta saber dónde situar nuestra discusión.

En el fondo, la pregunta por la finalidad del Estado es también la pregunta por su origen. Esta es la forma en la que aparece habitualmente la cuestión de su esencia. Pero

la cuestión del origen no es ni mucho menos un preguntar originario acerca del Estado, pues yo solo puedo construir una teoría de su formación o interpretar las fuentes disponibles sobre sus inicios si ya sé lo que es un Estado. Detrás de este conocimiento, sin embargo, se halla otra vez una decisión muy particular.

Estado, ¿qué expresa este «término»?

Como hicimos en el caso de nuestras observaciones acerca de la naturaleza, podemos interpretar el Estado de dos formas: 1) por una parte, materialmente: sustancias y seres vivos pertenecen al ámbito de la naturaleza, de la misma manera que ciudadanos, funcionarios, oficinas de impuestos y cosas por el estilo pertenecen al ámbito del Estado; 2) y, por otra, formalmente: entonces preguntamos cómo, de qué manera es algo. Así pues, comprendemos el «Estado» como una forma de ser en la que existen los seres humanos. Esta es la manera en que queríamos concebir primariamente la esencia del Estado y no como un ámbito de la historia.

Ahora bien, ¿qué ente pertenece a este Estado? «El pueblo» [*das Volk*]. Pero tenemos que seguir preguntando qué entendemos por «pueblo», ya que en la Revolución Francesa se ofreció la misma respuesta: el pueblo.

Esta respuesta es solo posible sobre la base de una decisión para un Estado. La determinación de un pueblo depende de cómo es en su Estado.

Para empezar, establecimos formalmente que el pueblo es el ente que *es* en la manera de un Estado, el ente que es o puede ser un Estado. Luego planteamos la pregunta formal: ¿qué carácter y forma se da el pueblo a sí mismo en el Estado, y qué carácter y forma da el Estado al pueblo?

¿La forma de un organismo? Imposible, porque cuando preguntamos por el Estado estamos preguntando por la esencia del ser humano y no por la esencia de un organismo.

¿La forma de un orden? Esto es demasiado general, dado que puedo ordenar cualquier cosa (piedras, libros, etc.). Pero de alguna manera se da un orden en el sentido de dominio, rango, liderazgo y seguidores. Esto todavía deja abierta la cuestión de quién domina. En Aristóteles y Platón, la cuestión de la esencia del Estado empieza con la pregunta: ¿quién gobierna, a quién le está permitido gobernar?

Pero deberíamos esforzarnos por alcanzar un conocimiento genuino del Estado, de manera que el Estado constituya nuestra esencia y alcance el poder.

SESIÓN 6*

71

19 de enero de 1934

Al principio señalamos a propósito de nuestra concepción de la *temporalidad* que el futuro es la característica fundamental del tiempo y que para nosotros el futuro está conectado directamente con el pasado. Existimos desde el pasado hacia el futuro, y solo así existimos en el presente. Esta concepción contrasta con la primera presentación del concepto de tiempo ofrecida en la física aristotélica, donde el ahora se considera el fenómeno fundamental del tiempo, el presente, mientras que el pasado y el futuro se comprenden como un ya-no-ahora y un todavía-no-ahora, respectivamente.

Luego nos centramos en el concepto de *Estado* y explicamos el significado de la palabra: *status* significa condición, significa un modo de ser. Por tanto, Estado, esto es, *status rei publicae*, significa literalmente el modo de ser de un pueblo.

Política se describe habitualmente como una actividad práctica y teorética en el Estado y una ocupación que tiene que ver con el Estado. La palabra «política» procede del griego *polis*, que significa la comunidad-Estado [o el Estado como comunidad], que, en Grecia, era el único lu-

* El original consta de 6 páginas no numeradas en letra alemana. El protocolo fue redactado por Ital Gelzer.

gar donde se desarrollaba todo el ser del Estado, donde sucedía todo lo que designamos precisamente como Estado. Cuando Aristóteles acuña la conocida expresión de que el ser humano es un *zoon politikon*, no quiere decir que tengamos que ser seres comunitarios —o, como tradujeron los romanos, un *animal sociale*— simplemente porque no podamos sobrevivir solos o porque, para bien o para mal, estamos naturalmente rodeados por otras personas desde el primer día de nuestra vida en adelante; más bien, aparte de consideraciones biológicas de este tipo, el ser humano es realmente *zoon politikon* porque ser humano significa: en cuanto existiendo en una comunidad, llevar en sí la posibilidad y la necesidad de dar forma y cumplimiento al propio ser y al ser de la comunidad. El ser humano es un *zoon politikon* porque tiene la fuerza y la capacidad para la *polis*, y aquí *polis* no se concibe como algo ya subsistiendo con antelación, sino como algo a lo que el ser humano puede y debe dar forma. Pero en este sentido genuino, el ser humano pertenece ciertamente a la *polis*, es *politikos*, como el ser vivo que tiene la posibilidad y la necesidad de existir en la *polis*.

Pero Estado *y política* en este sentido genuino se relacionan entre sí de manera que un Estado es posible solo por el hecho de que el ser de los seres humanos es político. Y si se piensa lo contrario, que el Estado es la precondición para la política, eso se debe a la propagación de un concepto falso y vulgar según el cual la política no es nada más que un negocio del Estado. De acuerdo con ese concepto, la política depende de la existencia de un Estado.

72 | Para continuar con la discusión, tuvimos que eliminar otras discrepancias en torno a la palabra *política*: ella se convirtió en un ámbito privilegiado, uno entre otros muchos, tales como la vida privada, la economía, la técnica, la ciencia y la religión. La política se colocó junto a todos esos otros ámbitos como un área dentro de la cultura

—como se dijo—. Incluso se llegó a creer que era posible establecer esto filosóficamente atribuyendo los valores de lo verdadero, lo bueno y lo bello a cada una de estas áreas culturales. Y así el ámbito de lo político se convirtió en un ámbito marcadamente inferior: se llegó hasta el punto de equiparar «político» con «astuto» e identificar a un político con alguien que a sabiendas daba la vuelta a las cosas.

Este desarrollo empezó en el Renacimiento, cuando el ser humano individual, como persona, fue considerado la meta de todo ser —el gran hombre en el sentido de los dos ideales del *homo universalis* y el especialista—. Esta nueva voluntad de desarrollo de la personalidad fue la que posibilitó la completa transformación de acuerdo con la cual todo debía existir solo por mor del gran individuo. Todo —y por tanto también la política— queda relegado a una esfera en la que el ser humano está dispuesto y es capaz de vivir al máximo. Así, la política, el arte, la ciencia y todos los demás ámbitos caen lentamente bajo el dominio de la voluntad individual de desarrollo. Y todo ese proceso se acelera a medida que esos ámbitos se expanden a través de logros gigantescos, convirtiéndose finalmente en áreas especializadas [del saber humano]. En las épocas que siguieron [al Renacimiento], se permitió que todas las áreas de la cultura crecieran cada vez más separadas entre sí hasta que se perdió de vista el conjunto, como sucede en nuestros días, en los que el peligro de este tipo de comportamiento se exhibe con especial claridad en el desmoronamiento de nuestro Estado.

Por eso reconocimos que era una tarea urgente de nuestro tiempo encarar ese peligro para intentar devolver a la *política* el rango que le pertenece, aprender a ver la política otra vez como el rasgo fundamental del ser humano que filosofa en la historia y como el ser en el que el *Estado* se desarrolla plenamente, de manera que el Estado pueda llamarse verdaderamente el modo de ser de un pueblo.

Y de esta manera llegamos al ente que pertenece al Estado, su substancia, su fundamento básico: *el pueblo.* Aquí también empezamos con la pregunta de qué significa la palabra «pueblo» [*Volk*], y encontramos que con esta palabra podemos arrojar luz sobre los aspectos más diversos constitutivos de un pueblo. Cuando, por ejemplo, decimos «canción popular», «costumbres populares», decimos la palabra «pueblo» de una manera que alude a la vida emocional y sentimental. Con esto nos referimos a cierta pureza y frescura inherente a la originalidad de las costumbres. Esto no tiene nada que ver con formas de hablar como «¡Dispersad al pueblo!»: aquí vemos una aglomeración de súbditos, una «plebe» sin educación, que se supone numéricamente superior y tiene limitado el acceso a los así llamados bienes «supremos». Este modo de hablar subraya la diferenciación social del pueblo.

Por el contrario, una expresión como «censo popular» no significa contar el pueblo «llano» y mucho menos contar la plebe, sino que comprende a los ciudadanos de *un* Estado. Aquí estamos seleccionando como límite y
73 definición del pueblo | el hecho de pertenecer al Estado. Estrechamente relacionado con la expresión «censo popular» encontramos un término como «salud pública», en el que uno también siente el lazo de unidad de sangre y linaje, de raza. Sin duda, utilizamos el término «pueblo» en el sentido más amplio cuando hablamos del «pueblo en armas»: con esto no remitimos en ningún caso a aquellos que han recibido una orden de incorporación a filas o a la simple suma de los ciudadanos de un Estado. Nos referimos a algo todavía más vinculante que la comunidad de linaje y raza, a saber, la nación. Esto significa un modo de ser que ha crecido bajo un destino común y tomado una forma distintiva en el marco de *un* Estado.

SESIÓN 7*

2 de febrero de 1934

Lo político como posibilidad fundamental y modo de ser distintivo de los seres humanos es —como dijimos— el fundamento sobre el que descansa el Estado. El ser del Estado está anclado en el ser político de los seres humanos, quienes —como un pueblo— asumen este Estado, se deciden por él. Esta decisión política, históricamente decisiva, nos obliga a clarificar la conexión originaria y esencial entre pueblo y Estado. Cada ser humano necesita una comprensión y un conocimiento de la esencia del Estado y del pueblo. Este saber, los conceptos y el conocimiento forman parte de la educación política, esto es, lo que nos conduce a nuestro propio ser político; pero esto no significa que cualquier persona capaz de adquirir este saber pueda y deba actuar políticamente como un hombre de Estado o un líder. El origen de toda acción de Estado y liderazgo no reside en el saber, sino en el ser. Todo líder *es* un líder; debe ser un líder acorde a la forma característica de su ser; en el despliegue vivo de su propia esencia, el líder

* El original consta de 12 páginas y dos tercios en letra latina. El protocolo fue redactado por Ingeborg Schroth.

comprende, piensa y consigue[1] lo que el pueblo y el Estado son.

Un líder no necesita estar educado políticamente; en cambio, un grupo de guardianes en el pueblo, que ayude a asumir la responsabilidad para el Estado, sí precisa de una educación política. Cada Estado y todo conocimiento acerca de un Estado crece en una tradición política. Ni siquiera la mejor idea de un Estado puede echar raíces, crecer desde el seno del pueblo y desarrollarse si falta este suelo nutritivo y protector. Otto el Grande fundó su imperio sobre los príncipes eclesiásticos, obligándolos al servicio y conocimiento en asuntos políticos y militares. Y Federico el Grande convirtió a los nobles prusianos en guardianes de su Estado. Bismarck no vio la necesidad de enraizar su idea de Estado en el suelo firme y sólido de la nobleza política, y cuando perdió su apoyo, la Segunda República se derrumbó. No debemos pasar por alto la fun-
74 dación de una tradición política | y la educación de una nobleza política. Cada individuo debe reflexionar ahora para alcanzar un conocimiento del pueblo y el Estado y para asumir su propia responsabilidad. El Estado descansa en nuestra vigilancia, nuestra disposición y nuestra vida. El modo de nuestro ser determina el ser de nuestro Estado. De esta manera, cada pueblo toma una postura con respecto al Estado. Ningún pueblo carece del impulso para el Estado. El pueblo que rechaza el Estado, que carece de Estado, todavía no ha encontrado el núcleo de su esencia; todavía le falta el aplomo y la fuerza para estar comprometido con su destino como pueblo.

Por ello tenemos que estar particularmente dispuestos a clarificar la esencia del pueblo y del Estado. De nuevo empezamos aclarando el sentido de lo político como

1. Las dos últimas palabras fueron añadidas por Heidegger a lápiz.

modo de ser del ser humano y como lo que hace posible el Estado. Hay otros conceptos de lo político opuestos a esta concepción, tal como el concepto de la relación amigo-enemigo que se remonta a Carl Schmitt. Este concepto de política como relación amigo-enemigo se funda en la idea de que la lucha —esto es, la posibilidad real de la guerra— es la presuposición del comportamiento político; que la posibilidad de la lucha por la decisión —que también puede ser combatida sin recursos militares— intensifica la presencia de oposiciones (sean estas morales, confesionales o económicas) hasta la radical unidad como amigo y enemigo. Toda existencia política descansa en la unidad y la totalidad de esta oposición de amigo y enemigo. Un aspecto decisivo de la idea de Schmitt es que la unidad política no tiene que ser idéntica con la del Estado y el pueblo.

Bismarck expresa otra concepción de lo político: «La política es el arte de lo posible». Posibilidad no significa aquí una posibilidad que brote de la mente arbitraria y causalmente, sino lo solo-posible, lo único-posible. Para Bismarck, la política consiste en ver y conseguir[2] aquello que tiene que emerger necesaria y esencialmente de una situación histórica. La política también tiene que poner en práctica la *techne*, la historicidad y lo conocido. Con ello, la política se convierte en el proyecto creativo de un gran hombre de Estado capaz de entender todo el acontecer de la historia y no solo el presente, capaz de mantenerse firme en su idea de Estado a pesar de todos los cambios y accidentes que pueda sufrir la situación. Esta visión de la política y el Estado está estrechamente ligada al genio personal del hombre de Estado. El ser del Estado depende precisamente de la visión esencial, la fuerza y la

2. Las tres últimas palabras fueron añadidas por Heidegger en lápiz.

actitud del genio del hombre de Estado. Cuando su poder y vida terminan, el Estado empieza a perder fuerza.

Vemos una vez más que un Estado que quiera perdurar y madurar tiene que fundarse en el ser del pueblo. El pueblo, el ente, mantiene una relación muy particular con su ser, con el Estado. Ahora tenemos que considerar cómo se enlazan esencialmente estas relaciones entre pueblo y Estado, ente y ser. Aquí podemos seguir dos caminos: pri-
75 mero podemos establecer la | diferencia entre ente y ser en general, y luego podemos preguntarnos por la distinción entre Estado y pueblo, empezando con nuestro Estado y pueblo.

¿Hay una diferencia entre ser y ente? Si es así, ¿en qué consiste y hasta qué punto puede aclararse? La diferencia entre ser y ente se ha explicado con frecuencia diciendo que los entes son el contenido, lo que puede ser determinado, y el ser es la forma, lo que determina. Pero con esta diferencia no capturamos la esencia. Por otro lado, parece que hay una estrecha conexión entre ser y ente. El uno no parece pensable —mucho menos distinguible— sin el otro. El ser es la condición para el ente, y el ente a su vez es la condición para el ser. Aquí no podemos ver con claridad [en qué consiste esa conexión entre ser y ente]. Quizá nos estamos planteando una pregunta errónea al interrogarnos por la diferencia. En cualquier caso, nuestro fracaso muestra por qué no podemos preguntar de esta manera y cómo habría que plantear en este caso una pregunta genuina. De momento, preguntemos concretamente: ¿qué es un ente?, ¿qué es ser?

La tiza es un ente que está presente delante de nosotros. La vemos y decimos algo sobre ella: la tiza es blanca. Cuando hacemos esto, podemos experimentar con nuestros propios ojos la tiza y comprobar su blancura. Pero, ¿dónde está el «es», la forma del verbo auxiliar «ser» que constantemente usamos en nuestras afirmaciones? No

podemos ver el «es». ¿Qué es el «es»? Utilizamos «es» en varios sentidos. En la frase «La tiza es blanca», el «es» expresa una cualidad, una propiedad, un como-es. El «es» significa algo distintivo en la frase «La tiza está presente», ya que la presencia no es una propiedad, sino un modo de ser, un que-es. Pero con esta distinción todavía no hemos aclarado cuál es la esencia del «es» y el ser. El ser no es visible en modo alguno, no podemos tener una representación de él. Y, sin embargo, decimos constantemente «es» y comprendemos desde el principio, sin ninguna teoría, el «es». Pero no podemos decir lo que entendemos por ello. A pesar de la aparente evidencia del «es», este se convierte en algo oscuro, complicado y enigmático cuando nos preguntamos por él. No podemos interrogarnos por el ser con la pregunta: ¿qué es ser? ¿Acaso debemos reconocer el «es» solo si «*no* es», es decir, a partir de la nada? Si esto fuera así, ¿no quedaría anulado todo el mundo, nosotros mismos y cada cosa? Esto es inaudito y muy confuso. En lo auto-evidente se abre repentinamente un abismo, inmenso y peligroso, pero inevitable para quien *pregunta* verdaderamente. Los seres humamos, quienes de acuerdo con su esencia tienen que preguntar, deben exponerse al peligro de la nada y el nihilismo con el fin de aprehender el sentido del ser a través de la superación del nihilismo.

Aquí no podemos explicar la cuestión del ser con más detalle; simplemente vemos que hay una diferencia esencial entre ser y ente, y que esta diferencia es completamente distinta a la diferencia entre un ente y otro —como, por ejemplo, la diferencia entre un libro y una tiza—.

Todavía tenemos que llamar la atención sobre la ambigüedad del ser: la tiza es; el perro es; un humano es. En las tres afirmaciones constatamos que | algo es, algo que 76
no es nada. Pero en cada una de estas tres relaciones, el ser es algo diferente: la tiza como tiza es un objeto, mientras que ser-perro es ser-animal y, por tanto, como ser-vivo

tiene un modo de ser diferente al de la presencia de los objetos. En cambio, el modo de ser del ser-humano es realmente diferente y distintivo. ¿Cómo? ¿Qué distingue al ser humano?

Decimos que el ser humano es consciente de su ser y del ser de otros entes; el ser humano tiene conciencia. Esta conciencia humana no es algo cognoscible, algo que se pueda conocer o no, sino una capacidad fundamental de su existencia. El ser humano se inquieta por su propio ser, y gracias a la conciencia puede preocuparse por él. La altura de la conciencia humana alberga en sí la posibilidad de la profunda caída en la falta de conciencia. En la constante impotencia de la inconsciencia y la falta de conciencia moral, el ser humano se coloca por debajo del animal. El animal no guarda ninguna relación con el ser; no puede ser inconsciente, pervertido o indiferente. Pero cuando el ser humano pierde su conciencia sensible y moral, pierde su dignidad más propia. Sin conciencia sensible, sin conocimiento y preocupación por la altura y profundidad, por la grandeza e impotencia de su ser en el conjunto del mundo, el ser humano deja de ser un humano, y dado que no puede ser un animal o una planta, en el fondo no es nada. Con la pérdida de conciencia el ser humano se convierte en una nulidad.

De la misma manera que el ser humano es consciente de su ser-humano (del modo de comportarse con y preocuparse por su ser), el pueblo como un ente tiene un conocimiento fundamental de la relación con su Estado. El pueblo, el ente que hace realidad el Estado en su ser, sabe del Estado, se preocupa por él y lo quiere. De la misma manera que todo ser humano quiere vivir, quiere estar ahí como ser humano, de la misma manera que se aferra y ama su existencia en el mundo, el pueblo quiere y ama el Estado. Ese es su modo de ser como pueblo. El pueblo está dominado por el impulso, por el *eros* hacia el Estado. Pero en

la medida en que el *eros* es algo distintivamente humano, esta voluntad de Estado no puede concebirse en términos biológicos, o incluso compararse con el instinto de abejas y termitas hacia su «Estado». La vida (*zoe*) de los animales es fundamentalmente diferente de la vida humana.

El amor, el deseo y la voluntad que un pueblo muestra hacia el Estado se expresa en términos de toma de postura, rechazo y entrega —en breve, preocupación por la esencia y la forma del Estado—. La forma o constitución del Estado es entonces una expresión esencial de lo que el pueblo considera el significado de su propio ser. La constitución no es un contrato racional, un ordenamiento jurídico, una lógica política o algo arbitrario y absoluto; constitución y derecho son realizaciones de nuestra decisión para el Estado, son demostraciones fácticas de aquello que consideramos nuestra tarea histórica como pueblo. En consecuencia, el saber acerca de la constitución y el derecho no incumbe solo a los así llamados «políticos» y juristas, sino que como pensamiento y conciencia del Estado pertenece a la existencia de todo individuo que asume la lucha y la responsabilidad para su pueblo. Nuestra tarea en este | momento histórico im- 77
plica el desarrollo y la transformación de nuestra idea acerca del Estado. Cada hombre y cada mujer tienen que aprender, aunque solo sea de una manera vaga e imprecisa, que su vida individual decide el destino del pueblo y el Estado —bien apoyándolo, bien rechazándolo—.

Este conocimiento también incluye un compromiso con el orden del Estado. El orden es el modo de ser del hombre y, por lo tanto, también del pueblo. El orden del Estado se expresa en la delimitación de las áreas de trabajo de individuos y grupos humanos. Este orden no es algo meramente orgánico, como uno pudiera asumir o ha asumido a partir de la fábula de Menenio Agripa, sino algo espiritual y humano, lo que también significa algo volun-

tario. El orden se basa en las relaciones de dominio y servicio entre los seres humanos. Como sucede en el orden medieval de la vida, el orden del Estado también se basa hoy en día en la voluntad pura y libre para el seguimiento y el liderazgo, esto es, para la lucha y la lealtad. Cuando preguntamos «¿Qué es dominio? ¿En qué se funda?» y damos una respuesta verdadera y esencial, no experimentamos poder, servidumbre, opresión o violencia. Más bien, lo que experimentamos es que dominio, autoridad, servicio y subordinación se fundan en una tarea común. Solo donde el líder y los liderados se vinculan a *un* destino y luchan por realizar *una* idea surge el orden. La superioridad espiritual y la libertad se desarrollan entonces como una entrega profunda de todas las fuerzas al pueblo y al Estado, como la educación más férrea, como entrega, resistencia, soledad y amor. Entonces la existencia y la superioridad del líder se hunden en el ser, en el alma del pueblo, y de esta manera enlaza con la originalidad y pasión de la tarea que le ha sido encomendada. Si el pueblo siente esta entrega, se dejará guiar en la lucha, querrá y amará la lucha, desarrollará y mantendrá sus fuerzas, será fiel y se sacrificará. En cada nuevo instante, el líder y el pueblo se unirán con más fuerza para desarrollar la esencia de su Estado, esto es, su ser; creciendo conjuntamente, el líder y el pueblo establecerán el sentido histórico de su ser y su querer y harán frente a las dos fuerzas amenazantes de la muerte y el diablo, esto es, la transitoriedad y el declive de su propia esencia.

SESIÓN 8*

16 de febrero de 1934

La última vez, antes de que abordáramos el asunto que realmente nos ocupa, nos quedaba pendiente añadir algunos puntos suplementarios a la penúltima sesión.

Los griegos poseían dos palabras para lo que nosotros llamamos vida: *bios* y *zoe*. Ellos usaban *bios* en un doble sentido. Primero, en el sentido de | la biología, la cien- 78
cia de la vida. Aquí pensamos en el crecimiento orgánico del cuerpo, la actividad glandular, la diferencia sexual y cosas por el estilo. Para la mayoría de nuestros actuales científicos, la biología despierta sospechas desde el principio, porque más allá de la mesa de laboratorio y el microscopio busca una relación directa con la vida —a saber, con la vida humana, con nuestra vida, que estos científicos parecen a menudo considerar menos importante que la fisiología de la rana—. Por eso no escuchamos hablar en nuestras universidades de una biología auténtica. Si a pesar de todo quisiéramos dedicarnos a la biología, solo nos quedaría una opción: aprovechar los relevantes descubrimientos realizados en los campos de la zoología, la botánica y la fisiología al mismo tiempo que nos mantenemos receptivos a los modos de plantear el problema en la biología. Bio-

* El original consta de 21 páginas no numeradas en letra latina. El protocolo fue redactado por Helmut Ibach.

logía es el nombre para una ciencia natural en el sentido más amplio y universal. Otro sentido dado por los griegos a *bios* es el de trayectoria vital, historia de la vida —más o menos en el sentido que la palabra «biografía» tiene para nosotros hoy—. *Bios* significa en este caso historia y existencia humana. Por eso no puede haber un *bios* del animal. *Bios*, precisamente como *bios* humano, se caracteriza por estar bien por encima del animal o bien por debajo de él. En la *Ética a Nicómaco* ([libro I] cap. 3, 1095b) se distinguen tres *bioi*, tres formas fundamentales de la existencia humana: el *bios apolaustikos*, la vida del placer, que se mide por el disfrute, el deseo, la *hedone*; el *bios politikos*, en el que todo se decide a partir de la ambición, la reputación y la gloria; y el *bios theoretikos*, la más alta forma de la existencia humana, la vida de alguien que contempla auténticamente: el filósofo. Por supuesto, esto no se refiere a gente como nuestros actuales científicos.

Además de *bios*, los griegos también tenían la palabra *zoe*. Para empezar, se trata de la vida entendida como un puro proceso fisiológico. Sin embargo, los significados de *bios* y *zoe* se entremezclan. En el Nuevo Testamento, *zoe* significa la vida de la bienaventuranza, del vínculo con Dios. Pero cuando los griegos dicen que el ser humano es un *zoon logon echon,* se refieren a un ser vivo (en el sentido de la zoología) que puede hablar.

También teníamos que añadir algo a propósito de las razones internas del fracaso de la política de Bismarck. Hemos escuchado que el pueblo, además de necesitar a un líder, también precisa de una tradición custodiada por la nobleza política. El Segundo Reich cayó presa de una desintegración irremediable después de la muerte de Bismarck, y no solo porque Bismarck fracasara en la creación de esa nobleza política. Tampoco fue capaz de reconocer al proletariado como un fenómeno que estaba justificado en sí mismo y de reincorporarlo al Estado con propuestas

de entendimiento. Pero la causa principal de su fracaso responde probablemente al hecho de que el carácter popular del Segundo Reich se reducía a lo que llamamos patriotismo y patria. Estos elementos de la unión de 1870-1871 no deben | ser juzgados negativamente en sí mismos, pero 79
resultan completamente inadecuados para un Estado basado realmente en el pueblo. Esos elementos tampoco contaban con un arraigo último en el pueblo.

Antes de entrar en nuestro tema, establecimos una breve conexión con lo dicho anteriormente. Vimos que la cuestión del Estado no se puede plantear de manera aislada, que el Estado no se puede concebir a partir de teorías políticas, sino que el Estado es un modo de ser y una manera de ser del pueblo. El pueblo es un ente cuyo ser es el Estado. Por tanto, podemos abordar el asunto desde dos puntos de vista. El primer punto de vista, que ya hemos considerado, proviene en cierto sentido de arriba, del universal, del ser y del ente. Sin embargo, este punto de vista universal no debe confundirse con los intentos llevados a cabo en los siglos XVII y XVIII de deducir el Estado. Rousseau, por ejemplo, creía que el Estado era un *contrato social* que solo se basaba en la búsqueda individual del propio bienestar. Este Estado ya no sería el Estado en el sentido de lo político como el carácter fundamental del hombre occidental, quien existe sobre la base de la filosofía; el Estado sería un medio subordinado, al servicio del desarrollo de la personalidad en el sentido liberal, un ámbito entre otros muchos.

El segundo punto de vista proviene en cierto sentido desde abajo —del pueblo y el Estado, de nosotros mismos—. Este procedimiento nos obliga a distinguir dos caminos. Primero queremos buscar nuestro camino hacia delante considerando el pueblo por separado y luego considerando el Estado por separado. Esta distinción, por supuesto, solo puede tener un carácter metodológico, ya que

resulta imposible considerar el pueblo sin el Estado —en cierto sentido, el ente sin su ser—. La primera cuestión, la cuestión del pueblo, que es la que nos preocupa, debe plantearse de tal manera que nos permita alcanzar el Estado.

Ahora podríamos plantearnos la siguiente reflexión: dado que el Estado, como ser del pueblo, es evidentemente histórico, podríamos preguntar a partir de aquí por el pueblo y su carácter histórico. Pero dado que en este momento todavía no hemos establecido si cada actividad del pueblo tiene algo que ver o no con el Estado, queremos tomar otro rumbo.

Ya vimos anteriormente que los procesos naturales y los sucesos históricos discurren en el espacio y en el tiempo. Ahora también queremos comprender el pueblo sobre esta base. Desde antaño, el tiempo y el espacio se han concebido como aspectos que determinan los entes en su singularidad, unicidad, individualidad. Son *principia individuationis*, principios de determinación. A través de estos principios, uno puede determinar entes o realidades en su concreción, o por lo menos ayudar a determinarlos: por ejemplo, también el pueblo.

Cuando preguntamos sobre el pueblo en el espacio, tenemos que empezar por deshacernos de dos malentendidos. Al oír estas dos palabras, pensamos de inmediato en un eslogan contemporáneo: «Un pueblo sin espacio». Si con esto comprendemos espacio vital, sin duda que ya hemos dicho demasiado. Quizá se podría decir: un pueblo sin un
80 espacio vital adecuado, sin un espacio vital suficiente | para su desarrollo positivo. Siempre tenemos que saber que el espacio pertenece necesariamente al pueblo en su ser concreto, que no hay algo así como un «pueblo sin espacio» en el sentido más literal. El segundo error consiste en tomar el espacio del pueblo o el Estado siguiendo criterios geográficos o geopolíticos, como una superficie geométrica delimitada que podemos medir con exactitud

en kilómetros cuadrados —esto es, como un área mensurable y extensa—. Incluso si consideramos esta noción desde un punto de vista puramente geométrico, vemos que dicha noción contradice el sentido de la palabra «espacio», que, a fin de cuentas, es tridimensional y como tal no se mide en superficies, sino en términos cúbicos.

Ahora que por lo menos sabemos lo que el espacio no significa —justamente esta área mensurable y extensa— podemos continuar con nuestra pregunta. No queremos limitarnos a un simple recuento y ordenamiento de lo que sabemos sobre las relaciones entre pueblo y espacio, sino que queremos proseguir con nuestras reflexiones comparando el modo en que los seres humanos y el pueblo se relacionan con el espacio y el modo en que la materia muerta, las plantas y los animales se relacionan con el espacio.

De entrada, preguntémonos sobre la materia en el espacio. La física es la ciencia que se ocupa de la relación que los entes meramente materiales mantienen con el espacio. Los últimos resultados de la investigación física sobre átomos, núcleos atómicos y electrones han mostrado que los cuerpos no se encuentran en el espacio de una manera puramente geométrica, que el espacio no es un medio indiferente que rodea a los cuerpos, sino que estos cuerpos se orientan en el espacio de una manera muy peculiar. La posición de un cuerpo en el espacio no es arbitraria; más bien, se encuentra en una relación recíproca completamente determinada por su entorno. Esta relación de las cosas con el espacio y el campo de acción es parte de su esencia y de su modo de ser. Esta física atómica y de campos abre nuevas posibilidades para el método científico. Hoy en día ya hay científicos que han expresado la idea de resolver problemas biológicos con ayuda de la física de campos. Sin duda que este intento sería un regreso al materialismo, pero al mismo tiempo muestra la posibilidad de enfocar la cuestión de una forma funda-

mentalmente nueva. Por cierto, estos pensamientos no son tan nuevos como nos pudiera parecer. Aristóteles, en su teoría de las esferas, no ve el espacio cósmico en términos de un vacío indiferente. Aristóteles asigna a cada materia su lugar apropiado.

Preguntémonos ahora en qué consisten las relaciones de la materia muerta con el espacio y las relaciones de las cosas vivas con el espacio. ¿Se trata del hecho de que los animales pueden moverse en el espacio y las montañas aparentemente no pueden? (De hecho, se mueven y lo hacen constantemente, pero su modo de moverse es diferente). La diferencia en la manera de moverse no altera la relación con el espacio. La diferencia decisiva consiste en que el animal tiene que desenvolverse de alguna manera con el espacio, en que opera en el espacio y en que está a la vez influido por él. Por ejemplo, para un pez, permanecer en el agua no es una condición arbitraria, sino una necesidad; es lo que precisamente le da al pez un espacio
81 vital y la posibilidad de vivir. También es un hecho que | cangrejos que viven en estanques crecen cuando se los traslada a aguas más abiertas. Se orientan en el espacio en el que se encuentran en cada caso. La zoología y la botánica rechazan investigar tales cosas por considerarlas demasiado frívolas. En muchos casos, estas ciencias no están abiertas a cuestiones de este tipo ni tienen ninguna idea sobre ellas. En un sentido muy amplio, esas cuestiones están vivas en la ecología, en la teoría del lugar de los individuos. Pero hasta ahora, los ecólogos se han limitado a determinar dónde viven plantas y animales; no han preguntado por el lugar [que habitan] los individuos. La biología se muestra más abierta frente a esta problemática tan peculiar. La relación entre el ser vivo y el espacio recibe en biología el nombre de «medio ambiente». Esta palabra pretende indicar que el límite entre espacio y ser vivo no es la superficie del cuerpo vivo, que el cuerpo vivo

no ocupa simplemente una parte del espacio indiferente; el cuerpo vivo, más bien, domina el espacio por encima del cuerpo, posee un ser que se orienta más allá del cuerpo.

Dado que el ser humano, como ya hemos visto, es esencialmente diferente del ser animal, es probable que su modo de ser en el espacio sea muy diferente al del animal. Para el ser del pueblo, como un modo humano de ser, el espacio no es simplemente un entorno o un contenedor indiferente. Cuando investigamos el ser-en-el-espacio del pueblo vemos que cada pueblo tiene su respectivo espacio de pertenencia. La gente que vive al lado del mar, en las montañas y en las llanuras es diferente. La historia nos enseña que los nómadas no solo se han convertido en nómadas por la desolación del desierto y la estepa, sino que a menudo dejaron detrás de sí desiertos donde encontraron tierra fértil y cultivable. La historia también nos enseña que seres humanos arraigados en la tierra han aprendido a crear un hogar incluso en lugares inhóspitos. La relación con el espacio, esto es, el dominio del espacio y el estar-marcado-por el espacio, pertenece a la esencia y al modo de ser de un pueblo. Por ello resulta erróneo reducir la vida del pueblo exclusivamente al ideal del arraigo, el enraizamiento y el asentamiento en la tierra, que encuentran su conservación y realización en las tareas agrícolas y que revisten al pueblo de una resistencia especial ante el hecho de su reproducción, su crecimiento y su salud. El dominio del suelo y el espacio, el control de las distancias y la interacción con el mundo exterior son igual de necesarios. El modo concreto en que un pueblo trabaja en el espacio y forma espacio incluye necesariamente ambos elementos: arraigo en la tierra e interacción.

Solo a partir de aquí podemos empezar a movernos en la dirección del Estado. El pueblo y el Estado tienen un espacio que les pertenece. Pero todavía no se ha decidido si el espacio del pueblo coincide con el espacio del Estado. El

Estado, pues, no puede ser una construcción del espíritu, una suma de principios legales o una constitución. El Estado está esencialmente referido al espacio y marcado por el espacio. Su espacio es, por decirlo así, el espacio del pueblo arraigado en la tierra, en la medida en que se conciba en términos de la voluntad de trabajar en la expansión, en términos de interacción y en términos de poder. Este espacio recibe el nombre de país, dominio soberano, territorio; en cierto sentido, es la patria. No hay que confundir la patria con la tierra natal. En la mayoría de los casos, la
82 tierra natal será, | desde un punto de vista puramente externo, una región más reducida del espacio del Estado. Pero nunca lo es de una manera fundamental. De hecho, la tierra natal no tiene nada que ver con el Estado. En ambos casos nos encontramos ante relaciones totalmente diferentes. Podemos hablar de Estado solo cuando el arraigo se combina con la voluntad de expansión o, generalmente hablando, la interacción. Yo tengo una tierra natal a causa de mi nacimiento. Entre mí y la tierra natal hay relaciones muy determinadas en el sentido de la naturaleza, en el sentido de las fuerzas naturales. La tierra natal se expresa en el arraigo y el estar ligado a la tierra. Pero la naturaleza tiene un efecto sobre el ser humano, lo arraiga en la tierra, solo cuando la naturaleza —por decirlo así— se convierte en el entorno del pueblo. La tierra natal se convierte en el modo de ser de un pueblo solo cuando la tierra natal se expande, cuando interactúa con el exterior, cuando se convierte en Estado. Por esta razón, pueblos o subgrupos de pueblos que no avanzan en su conexión con la tierra natal hacia su auténtico modo de ser, hacia su Estado, están en constante peligro de perder su carácter de pueblo y perecer. Este es también el gran problema de aquellos alemanes que viven fuera de las fronteras del Reich: esos alemanes tienen una tierra natal alemana, pero no pertenecen al Estado de los alemanes, al

Reich, por lo que están privados de su auténtico modo de ser. En resumen, pues, podemos decir que el espacio de un pueblo, el suelo de un pueblo, alcanza hasta donde los miembros de este pueblo han encontrado una tierra natal y han logrado arraigarse en ella; y ese espacio del Estado, el territorio, establece sus fronteras por medio de la interacción y el efecto de la expansión.

En este contexto, al final de nuestra última sesión realizamos unas breves observaciones sobre el significado del folklore para la vida de un pueblo. Hemos escuchado que pueblo y espacio se pertenecen mutuamente. A partir del conocimiento específico que un pueblo tiene de la naturaleza de su espacio experimentamos primero cómo la naturaleza se revela en ese pueblo. A un pueblo eslavo, la naturaleza de nuestro espacio alemán se revela probablemente de un modo diferente al nuestro; quizá nunca llegue a revelarse a los semitas nómadas. Este modo de estar sumergido y fundado en el pueblo, esta participación originaria en el conocimiento del pueblo no puede ser enseñado; como mucho, puede ser despertado de su letargo. El folklore es un mal medio para ello. El folklore es una curiosa mezcla de objetos que a menudo se han tomado de las costumbres de un determinado pueblo. Pero con frecuencia también investiga usos, costumbres o ritos mágicos que ya no tienen nada que ver con un pueblo específico en su ser histórico. Incluso indaga en fuerzas omnipresentes en seres humanos primitivos y mágicos. Por tanto, el folklore no está en condiciones de preguntar por lo que específicamente pertenece a un pueblo; a menudo, incluso hace todo lo contrario. Por ello resulta un malentendido y un error creer que se puede despertar la conciencia del pueblo [*Volk*] con la ayuda del folklore [*Volkskunde*]. Ante todo, debemos protegernos del riesgo de dejarnos influir sobremanera por la palabra «pueblo».

SESIÓN 9*

83

23 de febrero de 1934

Al echar una mirada a las sesiones previas, constatamos que pueblo y Estado no son dos realidades que podamos observar aisladas y separadas la una de la otra. El Estado es el ser distintivo del pueblo; aquí dejamos abierta la cuestión de si y cómo un pueblo es posible en una situación preestatal. Pero, al mismo tiempo, el ser de un pueblo no está atado al Estado en la medida que el Estado aparece en esta o aquella forma; el pueblo puede perdurar hasta cierto punto más que el Estado —aunque esta afirmación no debería malentenderse—. Así, el ser del pueblo y el ser del Estado son en cierto sentido separables.

¿Qué es el pueblo? No podemos plantear sin más esta pregunta por la esencia del pueblo, porque el pueblo ya siempre es visto desde la perspectiva de un determinado Estado, esto es, ya siempre está determinado políticamente. Nunca podemos establecer con claridad el ser de un pueblo en sí mismo, porque una empresa de este tipo ya siempre viene acompañada de una cierta conciencia de Estado. Lo mismo sucede cuando queremos aclarar el concepto de «Estado». Por esta razón, no puede establecerse una teoría del Estado que ya no esté fundada en determi-

* El original consta de 10 páginas no numeradas en letra latina. El protocolo fue redactado por Emil Schill.

nados vínculos con el ser de un pueblo. Así, la pregunta político-filosófica acerca del pueblo o el Estado ya siempre tiene lugar en el marco de una cierta polaridad, en el marco de la diferencia entre pueblo y Estado como un ente y su ser.

Una vez más preguntamos: ¿qué es el Estado? Como ya dijimos anteriormente, el «orden» es una característica general del Estado. De momento, esto es una categoría puramente formal que en sí misma no guarda ninguna relación con un determinado ámbito del ser. Vemos orden por todas partes. Yo puedo ordenar piedras y cosas por el estilo. Como han demostrado las teorías del Estado del siglo XIX, este concepto abstracto de orden —entendido como una dirección puramente formal para el pensamiento— conduce fácilmente nuestras reflexiones sobre el Estado por mal camino. Por esta razón, preguntamos con más detalle: ¿qué sucede con este orden en el caso del Estado? ¿Qué significa aquí orden? ¿Orden en el sentido de orden gubernamental, de superordinación y subordinación, de liderazgo y seguidores? ¿Qué significa, empero, orden de dominio, orden de poder? La voluntad de uno se impone sobre la voluntad de otro, que se convierte así en gobernado. Pero esto no nos dice nada sobre cómo se lleva a cabo esta imposición. Tampoco nos dice nada sobre el hecho de si y hasta qué punto la voluntad de los gobernados se ajusta a la voluntad del gobernante, que sin duda es de vital importancia para la relación recíproca entre ambos y, sobre todo, para la relación como un todo. Sin embargo, este enfoque de gobernante y gobernado sugiere la idea de que el pueblo, desde el principio y necesariamente, se concibe como algo «gobernado» en el sentido real de la palabra y, de esta manera, se le niega al pueblo su propia voluntad.

84 | Aquí nos encontramos con un dominio que no reconoce nada por encima de sí mismo; el dominio se convierte en este caso en soberanía, donde el poder supremo se con-

cibe como esencia y expresión del Estado. Esta situación, en la que el Estado como este poder supremo pertenece a solo uno o a unos pocos, explica la tendencia a transferir esta soberanía a otro socio, al pueblo, lo que nos conduce necesariamente al otro extremo. Solo a partir de la noción de soberanía elaborada durante el Absolutismo podemos realmente comprender y explicar la esencia de la Revolución francesa como un fenómeno opuesto.

Por eso dijimos que dominio es poder en el sentido de imposición de la voluntad. Pero esto presupone una cierta potencia y disponer de un poder que de antemano garantice esa imposición. Dado que el dominio y la soberanía son modos de ser del pueblo, la pregunta por el origen y la fundamentación del poder solo puede plantearse a partir del modo en que el pueblo determina su ser en el Estado. La pregunta, pues, ya siempre está determinada políticamente. La voluntad del Estado se impone de diferentes maneras, por ejemplo, en la administración. Esta imposición de la voluntad se ve limitada a través de diferentes intermediarios, con lo que ya no se manifiesta como tal, sobre todo después de habernos acostumbrado a ver el Estado como un ámbito entre otros muchos, una realidad entre otras. Y, de esta manera, hemos perdido una relación directa y viva con el Estado.

Ahora bien, ¿qué es voluntad? Distinguimos el querer del desear. Querer y desear son cierto tipo de aspiración. Pero esto todavía no nos dice nada; los animales también muestran aspiración, aunque solo sea siguiendo un instinto. A diferencia del deseo, la voluntad es la aspiración que se traduce en acción y compromiso; el deseo carece de compromiso. La voluntad es más que simple impulso. Es cierto que el impulso aspira a algo, pero este «algo a diferencia de la aspiración voluntaria» no está claramente definido, no se ve y reconoce con claridad. La voluntad tiene por objeto una cosa individual, el impulso tiene

por objeto todo un complejo de posibilidades. No podemos decir sin más que la voluntad tiene por objeto lo definido e importante, y el deseo lo indefinido y carente de importancia. En caso contrario no podríamos decir, por una parte, «Él no sabe lo que quiere», mientras que, por otra, no podríamos desear a una persona enferma «salud», lo cual sin duda es un bien valioso. No entraremos en la cuestión de los buenos-deseos. Lo que caracteriza a la diferencia [entre desear y querer] y, por tanto, a la esencia de la voluntad es la aspiración que se traduce en acción y compromiso, por una parte, y la entrega sin compromiso, por otra.

La voluntad se dirige a un fin. Pero aquel que aspira voluntariamente no reconoce y aprehende este fin a ciegas y por sí mismo; antes bien —y esto es esencial— este fin se ve en relación y en conexión con los medios. Así, el fin ya siempre se aprehende junto con la posibilidad de su realización. La voluntad capta la situación, toda la plenitud del tiempo; en la voluntad opera el *kairos* que exige resolución y acción. Esto implica deliberación, en la que recorro un espacio de determinadas leyes.

85 | ¿Cómo podemos llamar a esta aspiración voluntaria? ¿Iniciativa? No, iniciativa no pertenece a cada querer o, para decirlo mejor, a todo aquel que quiere. ¿Pertenece la iniciativa solo a alguien que empieza algo con energía? Esto tampoco. Energía es una actividad peculiar, aumentada y sostenida de la voluntad. ¿Entonces qué es? «Acción». El animal no puede actuar, porque no puede querer. Aristóteles llama *praxis* a esta actividad determinada por la acción. Y en función de las propiedades de lo querido en el querer y en función de su realización, Aristóteles establece una diferencia entre actividad técnico-práctica y moral-práctica.

La actividad técnico-práctica tiene que ver con la realización de un objeto. Por ejemplo, «Quiero construir una

casa». En este caso, lo que quiero es un objeto que está relacionado con la naturaleza. La ejecución y ordenación de esta realidad «casa» está esencialmente determinada por la naturaleza y se realiza por medio de la técnica en el sentido más amplio. Lo que se quiere es un ente que se basa en determinadas relaciones naturales y leyes. El arquitecto tiene que adaptarse a ciertos factores al hacer sus planos, mucho más en el caso de su realización efectiva: cuando coloca los cimientos y se encuentra con imprevistos de diversa índole, cuando en la manipulación de los materiales de construcción depende totalmente de sus leyes y cuando tiene que tomar en consideración esta o aquella posibilidad.

Las cosas son diferentes en el caso de la actividad [moral-práctica] que está dirigida a la voluntad de un individuo o de un grupo con el fin de provocar en ellos tal o cual acción o actitud. Aquí nos encontramos con una comunidad de voluntad. Lo que quiere aquel que actúa [el agente] es existir voluntariamente junto a los otros. Kant llama a esta acción moral-práctica. Moral porque está referida a los seres humanos, que de acuerdo con su esencia son libres y, por lo tanto, morales.

Esto en cuanto a la clarificación del concepto de «voluntad». Nunca debemos equiparar la voluntad de un individuo con la voluntad del pueblo. Ambas voluntades responden a estructuras relacionales muy particulares. La voluntad del pueblo no es libre en el sentido de la libertad de la voluntad individual —un hecho de gran importancia a la hora de imponer la voluntad—. La voluntad del pueblo es una estructura compleja y difícil de concebir. El líder tiene que hacer frente a esta estructura, no se las tiene que ver con individuos libres. La voluntad del pueblo no es la suma de voluntades individuales, sino un todo que posee sus características propias y originarias.

La cuestión de la conciencia de la voluntad de la comunidad es un problema en todas las democracias, una

cuestión que puede llegar a ser realmente fructífera solo cuando la voluntad del líder y la voluntad del pueblo se reconocen en su esencia. Hoy en día, nuestra tarea consiste en dirigir la actitud fundamental de nuestro ser común hacia esta realidad de pueblo y líder. Pueblo y líder forman una realidad inseparable. Solo cuando se alcanza este esquema fundamental por medio de una transformación esencial es posible una verdadera formación del líder.

SESIÓN 10*

86

Informe sobre la última sesión del seminario
23 de febrero de 1934

Inmediatamente después de la anterior sesión del seminario hablamos otra vez sobre el hecho de que un pueblo siempre sobrevive a su forma de Estado. Esto no significa que un pueblo pueda alterar arbitrariamente su correspondiente forma de Estado; el cambio de un Estado y la forma de un Estado en general están relacionados con la disposición y la voluntad de un pueblo —bien a caer víctima del desmoronamiento o bien a reconstruirse a sí mismo—.

La discusión sobre el carácter del Estado como un orden de poder nos condujo a plantear la relación entre gobernantes y gobernados. Primero tuvimos que rechazar la simple equiparación de gobernados y oprimidos. Gobernar implica poder; un poder que establece un rango y un orden a través de la imposición de la voluntad del gobernante, en la medida en que él es realmente poderoso —esto es, capaz de mostrar los caminos y los fines a los gobernados—. Bajo este dominio verdadero, hay personas gobernadas que no están oprimidas.

Después seguimos con la cuestión de la esencia de la voluntad. A diferencia del deseo, se dijo, la voluntad carac-

* El original consta de 12 páginas no numeradas en letra latina sin indicación sobre el autor.

teriza el compromiso con una meta determinada. Se hizo evidente que esta definición era insuficiente, ya que puede haber compromiso con una meta arbitraria, como en el caso del aventurero. Hay otra forma de comportamiento en la que se «sabe» la meta sin estar comprometido. Pero el conocimiento verdadero no puede consistir en esto. El conocimiento verdadero va de la mano de una comprensión de la meta y el compromiso —esto es, un salto en la realización de la meta—. A ello se suma la persistencia, que provoca un desarrollo de la persona comprometida.

Ahora bien —y con ello retomamos el punto de partida de nuestra pregunta por la voluntad— ¿qué sucede con la imposición de la voluntad?, ¿qué sucede cuando alguien impone el poder de su propia voluntad individual al todo al que se dirige?

Antes de que llegáramos realmente a plantear la pregunta, empezamos a hablar de la forma de imposición. Se pueden distinguir dos formas o modos: primero persuasión y luego coerción.

La persuasión puede lograrse 1) a través del discurso y 2) a través de la acción. Para los griegos, el discurso era un excelente medio para el poder político. Su instinto político reconoció la fuerza persuasiva del discurso de una manera ejemplar. Tucídides es un testimonio inolvidable de esta fuerza persuasiva. En nuestros días se habla de un reconocimiento inconsciente del poder del discurso cuando se ve el impacto que tienen los discursos del *Führer*, que se expresa en el término «el tamborilero»[1].

Sin embargo, la voluntad surte un efecto «persuasivo» con la insistencia de los hechos. El actor grande y eficaz es al mismo tiempo el «poderoso», el «gobernante», cuya

1. Como señalan los editores ingleses del seminario, Hitler era conocido como el tamborilero (*der Trommler*) durante sus primeros años en el partido nacionalsocialista. [*N. del T.*]

existencia y voluntad se determinan a través de la «persuasión», esto es, a través del conocimiento y reconocimiento de la voluntad dominante del líder.

| Pero la voluntad también puede imponerse por medio de la coerción, donde el mandato es una forma de ejecutar la voluntad. Esta forma no es creativa. Con todo, un mandato puede provocar convicción, como sucedió en 1914. 87

Este punto nos llevó a preguntar si la coerción puede generar una voluntad y cuál es la actitud del «coaccionado» en una acción que se realiza bajo coerción. Se puso de manifiesto que la mera conformidad es inadecuada. Esto nos permitió llegar a una definición más precisa de la renuencia que entra aquí en juego: la renuencia es una forma particular del querer (no un no-querer, sino también un querer). Este querer-en-renuencia es aquí la relación de privación —una relación particular de negación—. Esto se aclaró contraponiendo los ejemplos de una persona ciega y la supuesta representación de una piedra ciega: mientras que a la persona ciega le falta algo que pertenece al ser humano, el ver no pertenece a la piedra como piedra. Así, no podemos hablar privativamente de una piedra ciega como si le faltara una parte de su particular ser-piedra.

La verdadera imposición de la voluntad no se basa en la coerción, sino en despertar la misma voluntad en otro, esto es, la misma meta y el mismo compromiso (o realización). En este sentido, la imposición de la voluntad transforma a las personas en función de la autoridad de la voluntad efectiva. En este tipo de imposición no se trata de un momentáneo decir-sí, sino de una decisión del individuo. El factor crucial aquí no puede ser la suma, por muy precisa que esta sea, sino solo el valor cualitativo de la decisión individual, el grado de comprensión y penetración. La actual exigencia de una «educación política» tiene que comprenderse en este sentido: no como una memo-

rización de frases, opiniones y formas, sino como creación de una nueva actitud fundamental de la voluntad.

La voluntad del líder primero transforma a los otros en un grupo de seguidores, y de este grupo de seguidores surge la comunidad. Su sacrificio y servicio se desprende de este vínculo vital, no de la mera obediencia y fuerza de las instituciones.

La educación (a la que pertenece la educación escolar entendida como educación de conocimiento) es una forma peculiar y distintiva de la imposición de la voluntad: en el fondo no es más que la imposición de la voluntad del líder y de la voluntad del Estado, esto es, del pueblo. En este contexto se aludió a otras formas de imposición de la voluntad del Estado, tales como la administración gubernamental y el sistema de justicia.

Finalmente, se volvió a subrayar la forma característica de nuestra actual formación del Estado como un llegar-a-ser del pueblo, y con ello explicamos uno de los conceptos esenciales de la teoría moderna del Estado y de su formación: el concepto de soberanía. Jean Bodin fue el primero en reconocer y formular con gran precisión este concepto en su *Republica* (1576), definiendo soberanía como *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* [poder supremo y absoluto sobre los ciudadanos y sobre aquellos sujetos a la ley]. Para Bodin, este poder se
88 encuentra | solo bajo la unión suprema con Dios. Hoy se dice muy a menudo «pueblo» donde antes se decía Dios, definiéndolo de acuerdo con esta unión última. La unión más alta crea la libertad suprema, mientras que la falta de compromiso es libertad negativa. En ocasiones se ha entendido libertad política en este último sentido y, en consecuencia, se ha malentendido —un fenómeno que supuestamente tenía que conducir a la soberanía del pueblo, de la misma manera que la *omnipotentia Dei* se secularizó en la soberanía del Estado—.

Este razonamiento nos condujo a discutir tres grandes desintegraciones que se han repetido muchas veces desde la disolución de los compromisos y las obligaciones universales de la Edad Media:

1. El colapso de la fe dogmático-eclesiástica y del concepto de creación que se produjo a raíz de la primera disolución de una gran unión: el ser humano se convirtió en un ente autolegislador que quiere y tiene que fundar por sí mismo su propio ser. Esto explica la búsqueda cartesiana de un *fundamentum absolutum*, que él encontró en la convicción del *ego cogito, ergo sum*. El ser del hombre se basa en la razón, esto es, la *ratio* matemática, que se eleva al poder determinante del mundo.

2. La segunda desintegración consiste en la desintegración de la comunidad —el hecho de que el individuo mismo es la última instancia—.

3. Descartes consuma con toda nitidez la separación entre mente y cuerpo.

El concepto de soberanía se desarrolló en el contexto de este movimiento.

De los tres ámbitos que abordamos en el curso de nuestras explicaciones e interrogaciones —naturaleza, historia, Estado—, el Estado es el más limitado, pero es la realidad más real que tiene que dar a todo el ser un significado nuevo y originario. La realización más alta del ser humano tiene lugar en el Estado.

El Estado del *Führer*, como lo tenemos, significa la consumación del desarrollo histórico: la realización del pueblo en el líder. El Estado prusiano, tal como se completó con la formación de la nobleza prusiana, es el precursor del Estado de hoy. Esta relación atestigua la afinidad electiva entre el prusianismo y el *Führer*. De esta tradición proviene el dicho del gran príncipe elector, formulado en un espíritu luterano: *Sic gesturus sum principatum, ut rem populi esse sciam, non meam priva-*

tam[2] [Ejerceré liderazgo sabiendo que es un asunto del pueblo, no una cuestión privada]. Todavía nos encontramos en esta tradición si reconocemos su significado.

2. Aquí se habla del Gran Príncipe Elector Federico Guillermo de Brandeburgo (1620-1688). La frase citada se inscribió sobre el portal del palacio real en Berlín. Véase al respecto G. Oesterich, «Calvinismus, Neustoizismus und Preußentum», en O. Büsch y W. Neugebauer (eds.), *Moderne Preußische Geschichte 1648-1947. Eine Anthologie*, Walter de Gruyter, Berlín, 1981, p. 1283.